فرانك لامبرت

# الدِّين في السياسة الأمريكية

## تاريخ موجز



نقله إلى العربية

عبد اللطيف موسى أبو البصل

فرانك لامبرت

# الدِّين في السياسة الأمريكية

## تاريخ موجز

منع المفوضون الذين شاركوا في المؤتمر الدستوري عام ١٧٨٧ إقامة المسيحية دينًا وطنيًا، بيد أنهم لم يستطيعوا أن يحولوا بين الدين والسياسة الأمريكية. فمنذ انتخابات عام ١٨٠٠، حين حمل رجال الدين الاتحاديون على الربوبي توماس جفرسون بأنه لا يصلح لأن يقود «أمة مسيحية»، حتى اليوم، إذ يتطلع بعض أعضاء الحزب الديموقراطي لتبني ما يسمى باليسار المتدين لمنافسة الجمهوريين واليمين المتدين- منذ ذلك الحين لا يزال الدين جزءًا من السياسة الأمريكية.

يكشف فرانك لامبرت في كتابه هذا عن الرواية الآسرة للعلاقات بين الدين والسياسة منذ تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية حتى القرن الحادي والعشرين. وهو إذ يستدعي أمثلة من التاريخ الأمريكي فإنه يبين أن الدين غدا أمرًا طائفيًا أو أمرًا حزبيًا، وأن الأهداف الدينية تداخلت دومًا مع الأهداف غير الدينية. يأتي كتاب الدين في السياسة الأمريكية بتصور تاريخي نادر وبرؤية متبصرة في موضوع كان مهمًا ومثيرًا للجدل في عام ١٧٧٦، تمامًا كما هو عليه الحال اليوم.

**فرانك لامبرت** هو أستاذ التاريخ في جامعة بيردو الأمريكية. من بين مؤلفاته الأخرى: حروب البربر، والآباء المؤسسون ومكانة الدين في أمريكا، واختراع الصحوة الكبرى.


ISBN 978-603-01-7477-5

# الدّين في السياسة الأمريكية

## تاريخ موجز

فرانك لامبرت

# Religion in American Politics

## A SHORT HISTORY

**Frank Lambert**



ⓒ نمو للنشر 1436 هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
لامبرت، فرانك
الدين في السياسة الأمريكية. / فرانك لامبرت – الرياض، 1436 هـ
228 صفحة؛ 15.5 X 23.5سم
ردمك: 978-603-01-7477-5
1- الدين والسياسة 2- الولايات المتحدة – الأحوال الاجتماعية
3- الولايات المتحدة – تاريخ أ. العنوان
ديوي 320,973 1436/3102
رقم الإيداع: 3102/ 1436
ردمك: 978-603-01-7477-5

حقوق الطبعة الإنجليزية
FRANK LAMBERT
RELIGION IN AMERICAN POLITICS
A SHORT HISTORY


Published by Princeton University Press. 41 William Street.
Princeton. New Jersey 08540
In the United Kingdom: Princeton University Press. 6 Oxford Street.
Woodstock. Oxfordshire OX20 ITW
Press. Princeton.edu

إلى يث

# المحتويات

# شكر وامتنان

هذا الكتاب هو ثمرة جهد وتعاون من بداية تصوره وحتى نشره. جاء إلهام الفكرة الأولية من بريغتا فان رينبيرغ، التي كانت تشغل منصب المحرر التنفيذي في مطابع جامعة برنستون، وهي الآن رئيسة التحرير فيها، حين اتصلت بي لتسألني إن كان لدي اهتمام بتأليف كتاب حول الدين والسياسة الأمريكية. قبل تلك المحادثة، لم يكن لدي اهتمام بمشروع مثل هذا، ولكن بعد ذلك، أدمنت الموضوع وكرّست نفسي له. لقد كانت حماسة بريغتا حول الفرص الكامنة في كتاب كهذا سببًا في إثارة اهتمامي وتقدمي باقتراح للكتابة فيه. ولما كنت قد عملت مع بريغتا في كتاب سابق، فقد كنت واثقًا بأنّ هذا المشروع سيسير تحت توجيهها الأكيد، ولم يخب ظني قط.

قدّم دوغ هيرت، رئيس قسم التاريخ في جامعة بوردو، دعمه لهذا المجهود منذ بدايته. ولكونه عالمًا متخصصًا بتاريخ غرب أمريكا وتاريخ الزراعة الأمريكية، فقد كان على إحاطة بالجوانب الفكرية والتطبيقية لعمليات التحقيق التاريخي والكتابة. وبمساعيه الطيبة، نعمت بإجازة للبحث العلمي، ومن خلال اهتمامه، كونه زميلاً وصديقًا، تلقيت منه تشجيعًا مستمرًا. ثمة عدد من أمناء المكتبات المُخلصين في العمل، المتفانين في الخدمة، معظمهم مجهولون لي، أدّوا دورًا في البحث الذي تطلّبه هذا الكتاب يتعذر على مثلي تقديره. أخص بالذكر لاري مايكيتيوك، قيّم مكتبة التاريخ والعلوم السياسية في جامعة بوردو، الذي كان لا يكل ولا يمل من إتاحة المادة العلمية التي ساعدتني على إنجاز عملي. كان أمناء المكتبة في جامعة فيرجينيا، وجامعة كارولينا الشمالية، وجامعة واشنطن في غاية المساعدة والإفادة.

أود التعبير عن اعترافي بالجميل لكل من سمع أو قرأ جزءًا من مسودة الكتاب. إني ممتن لفريق غانستون هول بلايتاشن في فيرجينيا لسماحهم لي باختيار موضوعات الكتاب عام 2006 ضمن سلسلة محاضرات الحرية بعنوان «العقيدة والآباء». كما أنني أثمّن الملحوظات والتعليقات التي أبداها المقوّمون المجهولون الذين فحصوا مسودة الكتاب لمطابع برنستون. لقد أسهمت مقترحاتهم الرصينة في جعل هذا الكتاب عملاً أجود مما كان.

كما أنني مدين للورين ليبو، كبيرة المحررين في مطابع برنستون، التي جعلت نصوص هذا الكتاب أكثر وضوحًا وبيانًا بما تملكه من براعة في مراجعة النصوص وتدقيقها. أتوجه بعظيم الشكر والامتنان لزوجتي بث، التي لا تنفك عن مؤازرة عملي بكل صبر، وتفهم، وكياسة، كما عهدتها دومًا. وحينما أصطدم بتقلبات البحث والكتابة، كنت ألجأ إليها دائمًا لأجد عندها ما أفتقر إليه من وجهات نظر وحب لا ينضب.

# المقدمة

منذ ولادة الجمهورية الأمريكية، كان الدين والسياسة يعمل كل منهما في معظم الأوقات في نطاق منفصل عن الآخر. وخوفًا من انتشار الفتنة الطائفية في مجتمع يتسم بالتعددية، آثر الأعضاء المفوضون لاعتماد الدستور في المؤتمر الدستوري عام 1787، عدم إنشاء مؤسسة دينية اتحادية، وذلك بحرمان الحكومة من أي سلطة على الدين، وحرمان الدين من أي دور في الدولة. وكان الفصل بين الدين والدولة حقًا من أهم الملامح الفريدة للثورة الأمريكية. غير أن الفصل لا يعني بالضرورة أن الدين ليس له أهمية في الدولة الجديدة، بل على العكس من ذلك، ثمة كثيرون يرون أن للدين رسالة تفوق في الأهمية رسالة السياسة. ففي موعظة تناقش الموقع الأمثل للدين، والعلاقة الحساسة بين الدين والمجتمع المدني ألقيت في عام 1779، أعلن القس صموئيل وليامز، راعي كنيسة برادفورد بولاية ماساتشوستس، أنَّ «الدين شأن خاص» وأنه، وفق كلامه، «ميثاق بين الرب والنفس المؤمنة»، مضيفًا أنه «ليس للمجتمع من الأمر شيء في تلك العلاقة»[1]. وفي عام 1965، صرّح جيري فالويل، القس المعمداني من مدينة لينتشبيرغ بولاية فيرجينيا، الذي ساعد على جعل اليمين المتدين قوة سياسية عام 1970، صرّح بآراء تضاهي أقوال صموئيل وليامز، حين أعلن أنَّ «الوعاظ ليس من مهمتهم أن يكونوا ساسة، مشددًا على أنَّ واجبهم هو أن «يكسبوا نفوس الناس. ولسنا مكلفين البتة بإصلاح المحيط الخارجي»[2].

ومع ذلك، يبقى للدين، كما كان له دومًا، دورٌ في الحياة العامة. وأكد وليامز في الموعظة نفسها التي ألقاها عام 1779، «أنَّ للدين اهتمامًا في الحياة العامة» وعلى نحو أكثر تحديدًا، أكد القس أنَّ الديانة المسيحية «مهيأة جيدًا لتقديم أفضل خدمة أساسية للمجتمع المدني» عن طريق تعاليمها الأخلاقية[3]. ويظهر تأثير الدين أساسًا، في معظم الأحيان، في القطاع الخاص، داخل الكنائس، ومعابد اليهود، والمساجد، وفي داخل الأسر المتدينة. وحين يؤثر الدين في شخصية الفرد وتنشئته الأخلاقية، فإنَّ هذا التأثير سينتقل إلى الحياة العامة، وإن كان ذلك يحدث بطريقة غير مباشرة. فعن طريق التوجيهات الأخلاقية، يحدِّد الدين القيم والأولويات والقرارات التي يتخذها الأفراد وأصحاب القرار حين يدخلون مراكز الاقتراع بصفتهم ناخبين، وتحت قبة المجلس النيابي بصفتهم أعضاء في المجلس التشريعي، وفي بعض الأحيان، كما هو الحال حين قام فالويل بحشد منظمته المسماة «الأغلبية الأخلاقية» ازداد انخراط الجماعات المتدينة في العملية السياسية. في مثل هذه الأحوال، كانت هذه الجماعات تشابه في نشاطها نشاط الجماعات السياسية الأخرى؛ فهي تضغط على الكونغرس من أجل إصدار تشريع ما، أو إعاقة سن تشريع ما. وينخرط أنصار هذه الجماعات كذلك في العملية الانتخابية دعمًا للمرشحين المؤيدين لقضاياهم، ويضعون كامل مواردهم المؤسسية في خدمة الأحزاب السياسية المتعاطفة معهم.

# المقدمة

بدأت أولى حالات الانخراط الديني في السياسة في الرابع من يونيو حزيران من عام1827، حين قام عزرا ستايلس إيلي خطيبًا في جمع من الوطنيين في الكنيسة المشيخية السابعة في فيلادلفيا. والقس إيلي هو من رجال الدين البارزين في الطائفة الكالفينية في المدينة، وكان يُظهر استياءه من انحراف الأمة نحو الإلحاد في السنوات الأخيرة. وأنحى باللائمة عن هذا التدهور الأخلاقي على القادة السياسيين الذين استسلموا للتفكير العلماني الحر، ولمذهب الربوبية*، والهرطقات المسيحية. كان القس ناشطًا في حملة إلغاء قانون فدرالي صدر عام 1810 يفرض على موظفي البريد العمل يوم الأحد، وهو ما عدَّه إيلي شاهدًا على التردي الأخلاقي للأمة. كانت المشكلة وحلها في منتهى الوضوح في نظر إيلي: إننا أمام «أمة مسيحية» يقودها رجال غير ملتزمين بالمسيح، لذلك يجب على الناخبين المسيحيين انتخاب مشرعين وتنفيذيين مسيحيين. وعرض قضيته بكل صراحة ووضوح قائلاً: «إننا أمة مسيحية، ولنا الحق في أن نطالب بأن يلتزم حكّامنا في تصرفاتهم بالأخلاق المسيحية، فإن لم يفعلوا، فإنَّ من حق المسيحيين الأحرار، بل من واجبهم، أن يجروا انتخابات أحدث وأفضل». واقترح إيلي لحشد المسيحيين والعودة بالأمة إلى قواعدها الدينية، إقامة «نوع جديد من الاتحاد، أو إن شئت، إنشاء حزب مسيحي في السياسة». وأكّد إيلي أن ذلك ليس حلمًا بعيد المنال، وأن أتباع الطائفة المشيخية وحدهم يملكون نصف مليون صوت، وإذا ما انضم المعمدانيون، والمنهجيون، والأبرشيون إلى الحزب الجديد، فسيكون بمقدورهم استرجاع التراث المسيحي لأمريكا.[4]

كانت ردة الفعل على دعوة إيلي سريعة وسلبية في معظمها. وكما كان متوقعًا، عارض «المفكرون الأحرار»، كما كان يطلق على علمانيي ذلك الزمن، فكرة الحزب السياسي المسيحي. بل كان يعارضها كذلك كثير من المسيحيين الذين رأوا في الفكرة خطرًا على الحرية الدينية. وجاءت صرخة الإنذار على صفحات مجلة أوليف برانش «غصن الزيتون» التي تصدر باسم الطائفة العالمية** التي كتبت تقول: «لقد بدأ أعداء الحرية الدينية يدقون طبول الحرب». وأضافت المجلة، «إن الوقت قد حان لوضع الحد الفاصل الذي يميز الأعداء من الأصدقاء فيما يتعلق بالمؤسسة الدينية الوطنية». كما أعرب كثير من الإنجيليين، بمن فيهم بعض أتباع إيلي من الطائفة المشيخية، عن معارضتهم لموقف إيلي «غير المعتدل»، ووصفوا خطته بأنها محاولة طائفية سافرة «لتحقيق الهيمنة المدنية».[5]

أما أحدث مظاهر الجهود المنظمة للتحالف الديني في سبيل رسم السياسات الأمريكية

---

* الإيمان بوجود الإله دون الوحي والشريعة (المترجم).

** طائفة مسيحية ليبرالية نشأت في القرن الثامن عشر وتعرف كذلك بالطائفة الخلاصية وتعتقد أن جميع البشر سيُخَلصون (المترجم).

فهو صعود تيار اليمين المتدين الذي تبلور بعد قيام القس جيري فالويل بتأسيس منظمة «الغالبية الأخلاقية» في سبعينيات القرن الماضي، وذلك ردًا على الهجوم الذي تعرضت له القيم الأخلاقية الأمريكية في الستينيات وفق ما يتصوره كثير من المحافظين الإنجيليين. ودعا القس جيري فالويل كل من يشاطره الرأي من المسيحيين إلى «استرداد» البلد من العلمانيين العقلانيين الذين يمسكون بزمام الحكومة. وشجب فالويل وأتباعه قرارات المحاكم التي منعت إقامة الصلوات في المدارس الحكومية. واستنكروا قيام المحاكم بفرض جدار عازل يفصل الكنيسة عن الدولة كان من نتائجه إزالة الدين من ميدان الحياة العامة. غير أن القضية التي حفزت المحافظين المتدينين أكثر من غيرها هي قرار المحكمة العليا الأمريكية في قضية «رو ضد ويد» عام 1973 الذي قضى بعدم دستورية معظم القوانين التي تحرم الإجهاض، وجعل قرار إنهاء الحمل خيارًا للأم دون غيرها. واستطاع اليمين المتدين من طريق الاستخدام الفاعل للإنترنت ومحطات التلفزة المدفوعة أن يحفز الملايين من المحافظين الإنجيليين الذين كانوا قبل ذلك ينأون بأنفسهم عن المشاركة في الانتخابات، وكانوا يعتقدون أن تركيزهم يجب أن ينصب على القضايا الروحية الخالدة وليس على متاع الدنيا الفانية. وأصبحت منظمة الغالبية الأخلاقية هي قلب «الغالبية الصامتة» من الأمريكيين التي تصورها ريتشارد نيكسون في السابق، تلك الغالبية التي ضاقت ذرعًا بالسياسات الاجتماعية التحررية التي داست على القيم الأسرية التقليدية.

إنَّ النجاح الذي حققه الحزب الجمهوري في العهود المتأخرة بدءًا من انتخاب رونالد ريغان عام 1980 رئيسًا للبلاد، يمكن عزوه إلى المشاركة الفاعلة لليمين المتدين.

لقد أثار صعود اليمين المتدين، من حيث كونه قوة سياسية، اهتمامًا كبيرًا لدى علماء السياسة والاجتماع. وكانت بالفعل الدراسات الكثيرة عن الدين والسياسة في الولايات المتحدة في الخمس والعشرين سنة الماضية تتركز في معظمها على مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية مع إيلاء اهتمام خاص بقضية تسييس الدين كما يجسدها اليمين المتدين[6]. وصوّر الباحثون تلك الحقبة بأنها فريدة من نوعها في تاريخ الدين والسياسات الأمريكية، كونها تختلف اختلافًا مفاجئًا عن التجارب القصيرة السابقة. ويرى أستاذ علم الاجتماع روبرت وثناو الذي يرأس مركز دراسات الأديان في جامعة برنستون، أن حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت «إعادة بناء» للدين في أمريكا، بوصفها عملية تحوُّل أفضت إلى تعديل الأسلوب الذي تتعامل به الجماعات الدينية مع جمهور الناس في القضايا الأخلاقية. ومن بين التغييرات الكبرى التي يستشهد بها ظهور «الحكومة الكبيرة» مع ما صاحبها من برامج اجتماعية، وتعليمية، وصحية هائلة، جاءت لتلبي احتياجات كانت تقوم بها في السابق المنظمات الدينية. بذلك أصبح لزامًا على الجماعات الدينية أن تنخرط في

# المقدمة

العملية السياسية بغية القيام بمهمتها في خدمة الفقراء ومساعدة البائسين، وضمان تطابق السياسات الحكومية مع المبادئ الأخلاقية. علاوة على ذلك، لاحظ وثناو أن انهيار الطوائف الدينية التي كانت هي الأدوات الرئيسة للعمل والرأي العامين قد حلّت محلها تحالفات أكبر منظمة حول العقيدة، كما يشهد لذلك ظهور تحالف اليمين المتدين، وما قابله من عودة ظهور اليسار المتدين.[7]

مع الاعتراف بإعادة البناء التي خضع لها الدين في أمريكا، فإن هذا الكتاب يلقي نظرة متأملة على مسألة الدين في السياسة الأمريكية من زاوية تاريخية تفصيلية، تبدأ من لحظة ميلاد الدولة الأمريكية في أواخر القرن الثامن عشر، نستقصي فيها التقاطع بين الدين والسياسة في جملة من المناسبات على مدى تاريخ الأمة حتى وقتنا الحاضر. ومع أن حالات الانقطاع بين الدين والسياسة تشهد عليها التركيبة المتغيرة للثقافة الدينية على مر الزمن، وكذلك قابلية تجاوب الأحزاب السياسية مع الأجندة الدينية، فإنّ هذه الشواهد تنطبق بالمثل على حالات الاتصال بين الدين والسياسة. إنّ التغيير في السياق الاجتماعي والتاريخي هو أمرٌ محتوم، ويجب بحث هذه التغيرات بالتفصيل من أجل استنباط المحاولات المحددة للجماعات الدينية في إعادة رسم التوجهات السياسية والثقافية في البلاد. لكن مع اختلاف الأجندة الدينية باختلاف التغيرات الاجتماعية المحددة في حقبة تاريخية ما، تعاود الادعاءات الدينية المحددة والرؤى الأخلاقية الظهور. وعلى الرغم من أن مئة وخمسين عامًا تفصل بين الاثنين، فإنّ إيلي وفالويل ادعى كل واحد منهما أن أمريكا كانت دولة مسيحية، وأن ائتلافهما يمثل رؤية أخلاقية تمتد في جذورها إلى تلك الدعوى.

إنّ الحركات السياسية التي انبثقت من أفكار إيلي وفالويل وما نتج عنها من معارضة، توضح الحجتين الرئيستين في هذا الكتاب. الأولى هي أن ما تسعى التحالفات الدينية إلى تحقيقه بالوسائل السياسية محظور بموجب الدستور، وهو إنشاء مؤسسة دينية وطنية، أو بعبارة أكثر تحديدًا، تأسيس ديانة مسيحية مدنية. لقد انخرطت الجماعات الدينية في النشاط السياسي بسبب عدم رضاها عن السياسات العامة السائدة. في بعض الحالات، كتلك التي حفزت إيلي وفالويل، كانت الحكومة الاتحادية، وعن طريق تشريعات محددة وأحكام قضائية، تظهر أنها تقود الأمة بعيدًا عن تراثها الديني وأسسها الأخلاقية. وفي حالات أخرى، كما في حالة صعود حركة الإنجيل الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر، وكذلك حركة الحقوق المدنية في أواسط القرن العشرين، كان تقاعس الحكومة عن التعامل مع الظلم الاجتماعي هو الذي استفز الجماعات الدينية ودفعها إلى الحراك السياسي. ومهما كانت المظلمة، فإنّ الجماعات الدينية الناشطة سياسيًا تنطلق من رؤية محددة وهي أن أمريكا أمة مسيحية. بعض هذه الجماعات، مثل اليمين المحافظ، تسعى إلى العودة

بالبلاد إلى أصولها المسيحية. ويسعى آخرون، مثل مؤتمر قيادة مسيحيي الجنوب، ومنظمة مارتن لوثر كينغ في عهد حركة الحقوق المدنية، إلى أن تصبح أمريكا الأمة المسيحية التي لم تكن كذلك قط. وطوّرت الجماعات الدينية، استنادًا إلى مفاهيمها الخاصة للتراث الديني للأمة، أجندتها الأخلاقية التي أصبحت النقطة المركزية لحملاتها السياسية. كان عليهم عندئذ أن يجدوا حزبًا سياسيًا لديه الاستعداد لتَبَنّي تلك الأجندة، ومرشحين لديهم الاستعداد لتبني تلك القيم والتعبير عن تلك الرؤى. أحيانًا، كما في حالة إيلي، كانوا يحاولون العمل كطرف مستقل، وفي أحوال كثيرة، كما في حالة فالويل، كانوا يعملون ضمن حزب سياسي قائم.

القضية الأخرى في هذا الكتاب هي أنَّ الدين في السياسة الأمريكية قضية متنازع فيها، بمعنى أن أي محاولة لجماعة دينية لتمثيل التراث الديني للأمة، أو الادعاء بأنها تجسِّد الضمير الأخلاقي للأمة، سيواجَه بمعارضة من قِبَل الجماعات الدينية الأخرى إلى جانب الأطراف غير الدينية. إنَّ للدين في الثقافة السياسية الأمريكية مكانة مهمة، وكثيرًا ما يعترف الساسة بتأثيره حين يستحضرون اسم الرب في خطاباتهم العامة. غير أن أي إشارة إلى دين معين، كأن يتحدث مرشح رئاسي باسم المسيح، سيُنْظَر إليها على أنها تعصب طائفي. بل وأبعد من ذلك، هناك من يرى أن أي بيان من أي جماعة دينية في الشأن العام، حتى وإن صيغ بلغة مشتركة، هو من قبيل التمييز المذهبي. والتعددية توضح لنا بعض مشاعر الاستياء هذه، فكل ديانة لها مفاهيمها وتصوراتها فيما يخص الأخلاق العامة والخاصة وتعارض الادعاء بأنها تمثل كل الناس الصالحين. وتلعب الفردية الدينية دورًا في هذا المجال. بعض الأشخاص يتبنون الفكرة القائلة بأن الدين هو شأن خاص محض، وعليه فإنه لا مكان في النطاق العام لأي خطاب ديني جماعي. وكان السياسي الأمريكي توماس جفرسون واحدًا من المؤمنين بهذه الفكرة حين أعلن أنه «طائفة بنفسه» وهي فكرة شاطره إياها توماس بين الذي أعلن هو الآخر «عقلي هو كنيستي».[8]

على الرغم من قوة الدين وإصراره على تكوين ثقافة الأمة، إلا أنه ليس المؤثر الوحيد في أخلاقها. إذ تؤثر المفاهيم العلمانية، والمصالح المادية، تأثيرًا هائلاً في الثقافة السياسية للأمة، وكثيرًا ما تصطدم بالأجندة الدينية. فالعلم مثلاً، فتح بابًا من الأمل لاكتشافات طبية غير مسبوقة عن طريق أبحاث الخلايا الجذعية، وهذه الأبحاث تنتهك التعاليم الأخلاقية لبعض الجماعات الدينية. ويتيح التجار للمستهلكين خيارات متزايدة تَعِدُ بتلبية كل ما يمكن تصوره من رغبات بما فيها ما تعده بعض الأديان نشاطًا آثمًا. ويقع نتيجة لذلك صدام بين قوانين الدولة العلمانية التي تعكس عقيدة الرأسمالية الليبرالية والتبادل الحر للسلع من جهة، والقوانين الأسمى التي تستشهد بها الجماعات الدينية لإدانة بعض السلع

والخدمات المعروضة في ساحة السوق. وكما لاحظ الفرنسي أليكسي دو توكفيل عام 1830، «يسمح القانون للشعب الأمريكي فعل أي شيء، بينما يمنعهم الدين تصور كل شيء، ويحرّم عليهم تحدي كل شيء.»[9] وهكذا، وفي ظل ثقافة علمانية مادية تشدّد على الحرية الفردية وحرية الاختيار، يصبح مؤكدًا أن تواجه الشرائع الأخلاقية الدينية التي تهدّد الحرية أو تحدُّ من حرية الاختيار معارضة أكيدة.

يعود الجدل حول قضايا الدين والسياسة في الولايات المتحدة إلى اللحظة التي ولدت فيها الجمهورية. ففي عام 1776 ناقش المفوضون المنتدبون في مؤتمر دستور الولايات قضايا جوهرية مثل دعم الكنائس وحقوق المعارضة. ولم تشهد ولاية من الولايات مثل ما شهدته ولاية فيرجينيا من حدة النقاش في هذه القضايا. ووقف باتريك هنري وجيمس ماديسون على طرفي نقيض في النقاش في تلك القضايا. وكانت مواقفهما هي المسؤولة عن تحديد أطر النقاش والنزاع الدائر حول الدين في السياسة الأمريكية آنذاك وحتى وقتنا الراهن. وبصفة هنري عضوًا في مجلس مفوضي فيرجينيا لوضع الدستور، فقد عارض في عام 1784، جَعْلَ الكنيسة الأسقفية مؤسسة رسمية، كما كان ينادي بذلك بعضهم، لأنَّ في ذلك مخالفةً «للمبدأ الليبرالي» الذي قامت عليه الدولة. لكنه كان يرى أنَّ من الحكمة أن تدعم الدولة «الدين المسيحي» عمومًا وليس طائفة معينة فيه. كان باتريك هنري يعتقد أنه على الرغم من الفروقات بين الطوائف المختلفة في الدين المسيحي، إلا أنَّ جميع المسيحيين يمكنهم الاتفاق على المبادئ الأساسية للمسيحية، وأن هذه المبادئ تكوِّن الأسس الأخلاقية لفضائل الجمهورية. بيد أن ماديسون اعترض على الاقتراح، مؤسسًا اعتراضه على أن المسيحية لا يمكن تحديدها بما يرضي جميع الطوائف المنضوية تحتها. ثمة أعداد كثيرة من الطوائف والملل في أمريكا. وأن هؤلاء يختلفون فيما بينهم على أساسيات العقيدة والشعائر. فما المرجعية التي تُحدِّد المسيحية؟ تساءل ماديسون: هل هي الكتاب المقدس؟ وإن كان الأمر كذلك، فأي نسخة وأي ترجمة منه؟ وفي الكتاب المقدس نفسه، ما الكتب المعترف بها؟ وما المشكوك في صحتها؟ وأي تفسير لهذه النصوص المقدسة سنعتمد: تفسير أهل التثليث؟ أم تفسير السوسينيانيين؟* أم الآريوسيين؟** ورأى ماديسون أن الجانب الأسوأ المتأصل في

* (Socinian) هي طائفة مسيحية تتبع فوستس سوسينس (1539-1604)، ترفض عددًا من المعتقدات التقليدية للعقيدة المسيحية كالتثليث، وألوهية المسيح، والخطيئة الأصلية، ولكنها تؤمن بالولادة العذرية للمسيح، وأن الخلاص يستحقه من يتبع فضائل المسيح (المترجم).

** نسبة إلى أريوس وهو عالم لاهوت عاش في الإسكندرية (250-336م) كان يؤمن بأن الله واحد، ويرفض القول بألوهية المسيح. حكم مجمع نيقية عليه بالزندقة عام 325م. توفي فجأة في القسطنطينية. (الموسوعة البريطانية بتصرف) (المترجم).

خطة هنري هو ما يمكن أن يحدث إذا لم يتمكن المسيحيون من الاتفاق على تحديد مشترك لمعتقداتهم، وما يستتبعه ذلك من إلقاء المهمة على الحكومة. وتساءل ماديسون: مَنْ في الحكومة سيقرِّر تلك المعاني لتكون دليلاً في تنظيم المجتمع المدني؟ هل هو المجلس التشريعي أم القضاء؟[10]

مع إقرار قانون فيرجينيا للحرية الدينية عام 1875، أصبحت الغلبة لموقف ماديسون في فيرجينيا، وأصبح ذلك القانون نموذجًا للدستور الاتحادي: لا مأسسة من أي نوع للدين، وحق بالحرية الدينية لا يمكن للدولة أن تقيده. كان ماديسون يرى أن التعددية الدينية في الجمهورية الوليدة، حين تكون محررة من تدخل الدولة، ستسهم في إيجاد مجتمع أخلاقي وستكفل، في الوقت نفسه، الحرية الدينية للجميع. وقال معللاً رأيه إن الطوائف المختلفة المتنافسة ستسعى بطبيعة الحال إلى تحقيق مصالحها، وستقوم عبر هذه العملية بنشر الدين إلى كل رجل وامرأة وطفل في المجتمع، وسترصد، في الوقت نفسه، وتفرض رقابتها على طموح الجماعات المنافسة التي يمكن أن تحاول أن تفرض آراءها على الجميع. وبقي باتريك هنري غير مقتنع بهذا الطرح، وأعرب عن خشيته من أن يتلاشى الدين من حياة الناس إذا تُرك أمرُه لدعم المتطوعين وحدهم، بما سيعود بالضرر على المجتمع. وقال إن من الأفضل أن يكون دعم الدين عامًا وليس خاصًا. كانت لديه فكرة مختلفة عن التعددية الدينية؛ إذ كان يعتقد أن الطوائف المختلفة تشترك في معتقدات مسيحية يمكنها أن تؤلف أساسًا تقوم عليه المؤسسة المسيحية. أيدت الجماعات الدينية التي تدعي أنها تتحدث باسم «أمريكا المسيحية» رؤية هنري وهي تسعى إلى رسم السياسة الأمريكية وفق أجندتها الأخلاقية. أما معارضوها، فيزعمون، كما كان يفعل ماديسون، أنه لا وجود متفقًا عليه «لأمريكا المسيحية»، وأن تصوير الأمة بهذا الوصف هو من قبيل التحزب الطائفي.

كثيرًا ما يعبِّر علماء الاجتماع والمؤرخون عن دهشتهم من استمرار طرح قضية الدين في النقاش العام في الولايات المتحدة. ولا يُخفي المراقبون، وبخاصة الأجانب منهم، دهشتهم من الشعب الأمريكي الذي يعد في نظرهم من أكثر الشعوب المادية على وجه الأرض، وهو في الوقت نفسه يظهر تدينه ويكشف عن همومه الدينية في السياسة. وما يربك هؤلاء المراقبين أكثر من ذلك هو رؤيتهم تشابك الدين والسياسة في دولة ملتزمة بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. يكمن جزء من تفسير ذلك في التصور النظري الذي يعاينون من خلاله السياسة الأمريكية. إذ يذهبون إلى أنه بعد اعتمادهم العلمانية إطارًا لتفسير الظاهرة، فإن المجتمع حين يصبح أكثر علمانية، كما هو ظاهر للعيان في الدولة القوية التوسعية، وفي الاقتصاد الرأسمالي المفعم بالحيوية، وبأعلى درجات الثقة بالعلم- فإنَّ الدين سيتوارى إلى النطاق الفردي الخاص، ويصبح حامي حمى التقاليد التي لم يعد لها تأثير يذكر في

الثقافة العصرية. غير أن هذه النظرية تفشل في تفسير الحيوية المستمرة للدين في الولايات المتحدة، كما يشهد على ذلك ارتفاع معدلات الانتماء إلى الكنائس، وقوة النشاط الذي تمارسه الجماعات الدينية في سعيها إلى تحقيق أهدافها بالوسائل السياسية. غير أنَّ هناك إطارًا بديلاً لتفسير هذه الظاهرة، وهو المعتمد في التحقيق الذي قام عليه هذا الكتاب، وهو نظرية الاقتصاد الديني. من هذا المنظور الاجتماعي، فإن وجود عدد كبير من الجماعات الدينية، كل واحدة منها حرة في مسعاها لتحقيق رؤيتها الأخلاقية، وكل واحدة منها تعتمد على الأتباع المنتمين لها في الدعم والمؤازرة، يضمن منافسة قوية بين هذه المجموعات. ولكي تستقطب هذه الجماعات أعضاءها وتستبقيهم في كنفها، فإنها تلجأ إلى التركيز على جملة من الاهتمامات والأذواق، وتستعين باستراتيجيات مبتكرة لحشد أنصار جدد. وقد رأينا في السنوات الأخيرة ارتفاعًا في أعداد ما يسمى «الكنائس العملاقة» المنتشرة في ضواحي المدن الأمريكية، التي تعرض رسالة متفائلة، وموسيقا بنغمات الروك، وفرصًا تعليمية لجميع الفئات العمرية. وينحاز كثير من هذه الكنائس إلى اليمين المتدين، وتستخدم محطات التلفزة المدفوعة الخاصة والإنترنت للوصول إلى أكبر عدد من الجمهور. وقد أثبتت هذه الوسائل فاعليتها في تحريك المؤمنين بهذه الكنائس وحشدهم خلف مبادرات محددة في السياسة العامة وفي إيصال مرشحين مؤيدين لتلك المبادرات إلى مواقع السلطة.

هذا التاريخ الموجز يستكشف الدين في السياسة الأمريكية عن طريق معاينة بعض الحقب الزمنية التي تقاطع فيها الدين مع السياسة وفق ترتيب زمني، وذلك في محاولة لالتقاط صورة تعكس ظروف الحراك السياسي الديني وخصائصه في مرحلة تاريخية معينة. يعالج كل فصل من الفصول الثمانية من هذا الكتاب القضايا الأخلاقية ضمن سياق محدد، في عملية تهدف إلى توضيح خصائص التعددية الدينية السائدة وتركيبتها والتحالف أو التحالفات التي انبثقت لتعطي منبرًا للرؤية الأخلاقية في الساحة السياسية والتعبير السياسي لتلك الرؤية. يبدأ الكتاب من مرحلة تأسيس الجمهورية الأمريكية بالتساؤل عن الدور الأمثل للدين في الحياة العامة الأمريكية، وينتهي بالقرن الواحد والعشرين الذي يشهد نقاشًا حول القضايا الأخلاقية بين اليمين المتدين واليسار المتدين.

إنَّ أي شخص يكتب عن الدين والسياسة عليه أن يبدأ بتحديد مصطلحات بحثه تحديدًا واضحًا. وفي هذا الكتاب، يُعرَّف الدين بأنه مجموعة من المعتقدات بوجود إله متعال. وهذه المعتقدات مستمدة من نص مقدس معتمد، ويُعَبَّر عنها لدى الأتباع عن طريق أداء طقوس معينة والالتزام بنظام خُلُقي محدد. وعلى هذا، فإن كلمة دين في هذا الكتاب لا تستخدم بالمفهوم الوظيفي الواسع الذي يدخل فيه كل ما يتطلب من المرء الانقياد والاتباع، مثل الوطنية، أو حتى الزي السائد. ويجب أن يكون الاعتقاد بالإله الأعلى في جوهر الدين.

أما السياسة، فتُعَرَّف بأنها العملية التي تضع الأولويات، وترسم الخطط، وتوزع الموارد بين المصالح المتعارضة، وتشمل كذلك الثقافة السياسية التي توجه الافتراضات الأساسية والمعتقدات، وقيم الناخبين والساسة. هذا الكتاب يعالج كيفية انخراط الدين في العملية السياسية من أجل تحقيق سياسة محددة، ونتائج انتخابية، وكيفية رسم الثقافة السياسية.

لا بد من الأخذ في الحسبان أن المعاني تتغير بمرور الزمن. فعلى سبيل المثال نجد أن عبارة «أمريكا المسيحية» لها وقع مختلف على أسماع قطاع عريض من الجماعات في أوقات مختلفة. إذ كانت تعني في القرن التاسع عشر «أمريكا البروتستانتية»، أو أكثر تحديدًا «أمريكا الإنجيلية». وحين أصبح للكاثوليك وجود ملموس في أمريكا في أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت عبارة «أمريكا المسيحية» تحمل لدى بعضهم معنى موسعًا يشمل الطوائف المسيحية كافة بمن فيهم الكاثوليك. غير أنَّ الأصوليين المسيحيين ضيَّقوا هذا المعنى في بداية القرن العشرين بإصرارهم على أن كلمة «مسيحي» تعني الإقرار والانقياد لعدد من المعتقدات المحددة. مع ازدياد التوجه العلماني للدولة في القرن العشرين، أعاد بعض المحافظين المتدينين تعريف عبارة «أمريكا المسيحية» لتعني «المسيحية – اليهودية» أو «أمريكا المؤمنة بالرب» (أو الأرباب) في مقابل أمريكا «العلمانية» أو «الملحدة». إنَّ عبارة «أمريكا المسيحية» في أحدث مدلولاتها هي مصطلح متنازع عليه، ولا يزال السجال قائمًا بين اليمين المتدين واليسار المتدين حول تحديد معناه.

ثم إن الجماعات الدينية هي الأخرى متضاربة في المسميات التي تطلق عليها. ولنأخذ مثلاً عبارة «إنجيلي». فهي عند بعضهم عبارة واسعة تشمل جميع البروتستانت الذين يتركز اهتمامهم على الإنجيل ومهمتهم هي كسب النفوس للمسيح. بهذا المفهوم، أصبحت العبارة تشمل كل المجموعات التي تقع خارج «الخط الرئيس» للبروتستانتية. وهو التعبير الذي توصف به الطوائف التقليدية الأقدم مثل أتباع الكنيسة الأسقفية، والكنيسة الأبرشية، والكنيسة المشيخية. غير أن هناك كثيرًا من الإنجيليين الذين لا يحبذون أن يُجْمَعوا في صف واحد مع «الأصوليين» الذين يصرون على أن كلمة مسيحي لا تطلق إلا على الذين ينصاعون لأصول محددة في العقيدة. وقد ثار نقاش من وقت قريب بين قادة الإنجيليين حول ما إذا كان يجب توسيع «الإنجيلية» لتصبح مظلة كبيرة منفتحة ينضوي تحتها قطاع عريض من وجهات النظر، أم تضييقها بهدف جعلها «أنقى». ولكن السياسة عقّدت القضية. فالإنجيليون منقسمون فيما بينهم حول قضايا عدة، منها مسألة إن كان يجب أن يشاركوا في قضايا البيئة والاحتباس الحراري، والهجرة، أم أنَّ الأولى الانزواء وهجر السياسة بالجملة.[11]

يُمثّل وجود طيف عريض من الجماعات الدينية في الولايات المتحدة تحديًا إضافيًا

# المقدمة

لدارس الدين والسياسة. ومع أنه ليس كل جماعة دينية تمارس نشاطًا في العملية السياسية، فإن كلاً منها له رأيه وموقفه من القضايا العامة. غير أن الهدف من كتابة هذا التاريخ الموجز في الموضوع يحول دون الشمولية. لأن القصد هو تحديد التحالفات التي تدّعي أنها تنطق باسم الدين والسياسة. مثل هذه الاستراتيجية لا تخلو من المخاطرة بتشويه موقف أفراد ومجموعات معينة. على سبيل المثال، يُصَنَّف الأصوليون في هذا الكتاب بعنوان «اليمين المتدين» أو «المحافظين المتدينين» مع العلم أن الأصوليين ليسوا كتلة واحدة متجانسة في المواقف والآراء. التسمية المستخدمة هنا هي على العموم وصف سياسي جاء من مواجهات تاريخية، مثل تلك التي جرت بين الحداثيين والأصوليين. وفي مثل هذه المعركة المغلقة حول المطالب والادعاءات المتنافسة، كان كل طرف يسارع في إلصاق النعوت والأوصاف بالطرف الآخر، وينسب إليه آراء معينة. إضافة إلى ذلك، قام كل طرف بإدراج مجموعات كاملة من الناس ضمن تصنيف فئة ما أو غيرها بغض النظر عما إذا كان هذا التصنيف صحيحًا أم لا.

إنَّ غالبية الأفراد والمجموعات المذكورة في هذا الكتاب هم من أتباع الديانة المسيحية، وبالتحديد المسيحية البروتستانتية. هذا الاختيار لا ينتقص من إسهامات غير المسيحيين وغير البروتستانت في السجال السياسي، بل يعكس الهيمنة البروتستانتية تاريخيًا على التراث الديني في أمريكا ودعواهم بالتحدث باسم ذلك التراث. وبسبب غلبة البروتستانتية في مرحلة تأسيس الدولة، فإن البروتستانت هم، على الأرجح، من يطلب من الناخبين استعادة أمريكا «الأمة المسيحية».

# الفصل الأول

## أمريكا بين العناية الإلهية والعلمانية: تأسيس الجمهورية

# الفصل الأول

في عهد الثورة الأمريكية، دأب الأساقفة الوطنيون على تذكير الشعب الأمريكي، بأنَّ الرب هو صاحب السيادة في الجمهورية الجديدة. وأكد القس صموئيل شيروود من مدينة نيويورك، في موعظة له ألقاها عام 1774، أنَّ «الرب صاحب السيادة والحاكم الأعلى فوق كل الأشياء»، وأنه هو «الذي يملك بيديه مقاليد الممالك والإمبراطوريات على الأرض، ويمكنه أن يتخلص منها كما يشاء». وأضاف شيروود محاججًا، أن اختيار الرب هو أن يحكم الولاة وفق شريعته، ولكنه «جعل البشر مخلوقات رشيدة، وترك لهم حرية اختيار» أفضل ما يرونه خيرًا لهم بحسب ظروفهم. وعبَّر شيروود عن خياره بكل وضوح: يجب أن يكون الحكام المدنيون «رجالاً يتصفون بالنزاهة والاستقامة، رجالاً ورعين، متدينين، يخافون الرب، ولا تفارق خشية الرب وتوقيره أذهانهم». زيادة على ذلك، يجب أن يكون حكمهم «منظمًا حسب الأصول ووفق المبادئ والأحكام المسيحية»[1]. وأشار شيروود في موعظة أخرى إلى أن الشعب الأمريكي، تحت حكم الرب، يقع على عاتقه تكليف خاص باتباع قانونه لأن الولايات المتحدة هي بلاد استثنائية. وقال: «يبدو أن العناية الإلهية قد احتفظت بهذا الجزء من العالم الذي تقع فيه أمريكا لكي تكون موطنًا ثابتًا ومستقرًا لكنيسة الرب»[2]. وعدَّ شيروود الولايات المتحدة «إسرائيل الجديدة»، وعلى الدولة أن تصرف شؤونها العامة بما يتوافق مع هذا الوصف.

لكن رؤية شيروود لأمريكا المسيحية كانت بعيدة عن أذهان الساسة في فيلادلفيا الذين كانوا منهمكين في أمور عسكرية وسياسية أكثر إلحاحًا. بينما كان شيروود ينادي بأمريكا البروتستانتية، أرسل الكونغرس وفدًا دبلوماسيًا أمريكيًا إلى باريس للتفاوض بشأن معاهدة دفاعية وتجارية مع فرنسا، القوة الكاثوليكية. ومع أن كثيرًا من أعضاء الكونغرس كانوا، مثل شيروود، يعترفون بالعناية الإلهية، إلا أنهم كانوا يفسرونها بطريقة مختلفة. لقد كانوا يعتقدون أن اعتبارات الجغرافية السياسية تقتضي أحيانًا التحالف مع الكاثوليك وغير المسيحيين. كانوا ينظرون إلى الاتفاق مع فرنسا على أنه من قبيل العناية الإلهية. مع حلول عام 1781، كانوا يعدون الاتفاق عاملاً حاسمًا في هزيمة البريطانيين. إذ كان الأسطول الفرنسي هو الذي قطع محاولات كورنويلز من الإفلات من يوركتاون، ما دفع الجنرال إلى الاستسلام لواشنطن. لقد كانت الضرورة العسكرية والسياسية، وليس النقاء الديني، هي المحددة لما هو عناية إلهية في نظر أعضاء الكونغرس. أما أرباب التجارة الأمريكيون، فكان الاستقلال يعني لهم الفرصة للتجارة في أسواق العالم وليس في المستعمرات البريطانية من جهة المحيط الأطلسي. بعد عام 1783، قاموا بإرسال السفن إلى البحر الأبيض المتوسط، حيث تعاملوا مع التجار الكاثوليك والمسلمين، واستطلعوا الأسواق الآسيوية، وسعوا إلى التبادل التجاري مع الشركاء الكونفوشيين، والهندوس، والبوذيين.

حين أنهى المفوضون إلى المؤتمر الدستوري عملهم عام 1787، لم يكن هناك أي لمحة

عن أمريكا البروتستانتية. فقد تجاهل الدستور الأمريكي الإشارة إلى الدين، ولم يرد فيه أي اعتراف بأن الولايات المتحدة دولة بروتستانتية، أو حتى مسيحية. وخوفًا من وقوع الفتن الطائفية، وظلم الدولة – الكنيسة، لم يمنح المفوضون الكونغرس أي سلطة فيما يخص الدين. كانت النتيجة أن بقي الدين في نطاق سلطة الولايات، واستمرت بعض الولايات، وبخاصة في نيو إنجلاند، في دعم المؤسسات الدينية، لكن لم تكن هناك مؤسسات دينية وطنية.

مثل هذه النتيجة كانت مقلقة لكثير من الأمريكيين الذين كانوا يتصورون أن أمريكا دولة مسيحية، إن لم تكن جمهورية بروتستانتية. ومع قراءتهم الأولى لمسودة الدستور الجديد، راعهم عدم وجود أي اعتراف بالعناية الإلهية. اعترض سكان نيو إنجلاند بالتحديد لأن العناية الإلهية كانت متأصلة في تراثهم النقائي، وتساءلوا: لماذا يرفض هذا الشعب الذي تفضل الرب عليه كثيرًا أن يعترف بفضله عليه في وثيقة الدولة الأساسية؟ إنَّ الإخفاق في ذكر تأثير الرب في الدستور، هو في أقل تقدير قمة الجحود.

سنعالج في هذا الفصل التوتر بين المفاهيم المقدسة والعلمانية في الجمهورية الجديدة، ونستطلع أولاً البيئة الثقافية التي استنبط منها الأمريكيون مفهومهم للهوية الوطنية وأهدافها. ثمة ثلاثة عوامل رئيسة هي: المسيحية البروتستانتية، والحكم الجمهوري الليبرالي، والتحررية التجارية، تضافرت معًا، وأحيانًا تصادمت فيما بينها في تشكيل هذه الثقافة. في المجتمع التعددي، حيث ينتشر العلماني والمقدس، يكون الصراع حتميًا. ثم نستكشف الحلبة التي شهدت النقاش والمناظرة وهي تعددية دينية تقف فيها جميع المجموعات الدينية على قدم المساواة نتيجة للحظر الذي فرضه الدستور على جعل الدين مؤسسة حكومية. على هذا، تكون هذه الجماعات حرة في تقديم تصوراتها المنافسة عن الدين ومكانته في الحياة العامة. هل كانت أمريكا دولة مسيحية؟ وإن كانت كذلك، أفلا يجدر أن تؤدي المسيحية دورًا بارزًا في الشؤون العامة؟ أم أن أمريكا تجربة ليبرالية جريئة في الحرية الدينية حيث يكون للتعددية والتسامح قيمة أعلى من قيمة المعتقدات التقليدية؟ ينتهي الفصل بإلقاء نظرة على كيفية اختلاط الدين بالسياسة في الحملات الانتخابية الرئاسية في عام 1900 حين أعلن أحد القساوسة من أنصار الاتحاديين أن توماس جفرسون غير مؤهل للرئاسة بسبب معتقداته الدينية.

## الثقافة الأمريكية – المقدس والعلماني

منذ إنشاء أولى المستعمرات الإنجليزية، كان الأمريكيون يرون أنفسهم ضمن التيار

# الفصل الأول

الكبير لتاريخ الخلاص: شعبًا في عالم جديد أخذ على عاتقه إكمال عملية الإصلاح البروتستانتي. إنَّ من أقوى الأساطير وأبقاها في الثقافة الأمريكية أن الرب اختار البراري الأمريكية مكانًا خاصًا لإنزال نعمه. كانت أمريكا، بموقعها المنعزل عن العالم، وأرضها البكر، أنسب مكان للرب كي يكمل إصلاح البروتستانتية، ذلك أنه ليس بمقدور أحد أن يعزو ما حدث في هذه البقعة البعيدة المعزولة الخالية إلى أي أحد سوى الرب. على العكس من أوروبا، حيث يعد الملوك المتغطرسون، وحتى علماء اللاهوت، أنفسهم صانعي أحداث جسام، لم تكن أمريكا في بداية القرن السابع عشر قادرة على أن تنسب لنفسها ادعاءً مثل هذا. كانت «مدينة على جبل»* التي ظهرت في وسط البرية، كلها من علم الرب. لم تكن ماساتشوستس بأقل من «إسرائيل جديدة»، شعب مختار ارتبط بعهد مع الرب الذي وعدهم بأن ينعم عليهم ببركاته طيلة التزامهم بالميثاق الذي أخذه عليهم. وقد عملت التجارب والأحداث في حقبة الاستعمار على تقوية الفكرة القائلة بأن الأمريكيين هم شعب الله المختار. أقنع التاريخ الأمريكيين البروتستانت بأن الرب فضَّل بلادهم بما أراهم من تأييد ونصر في صراعاتهم التي لا تحصى مع القوى الكاثوليكية. حين هزم البريطانيون ومن استعمروهم الفرنسيين وحلفاءهم الهنود في الحرب الفرنسية الهندية (1754 – 1763)، فسَّر الأمريكيون هذا النصر بأنه انتصار للبروتستانت على البابويين.[3]

كان البروتستانت الذين سكنوا أمريكا الشمالية الخاضعة للاستعمار البريطاني فئات متنوعة، رجالاً ونساءً من كل الطوائف البروتستانتية الذين هاجروا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بحثًا عن حياة أفضل. فيهم رجال كنيسة، ومستقلون أو منشقون عن الكنيسة لا ينتمون إلى أي طائفة معينة. جاء من إنجلترا كالفينيون، ولوثريون من كل صنف تركوا بلاد نهر الراين، وسويسرا، والمناطق المنخفضة غربي أوروبا في بحر الشمال (بلجيكا، وهولندا، ولوكسمبرغ)، واسكندينافيا، ومتطرفون بروتستانت مثل طائفة تجدد العماد** والكويكرز***، والبايتيست (التقويين)****، جاؤوا من كل زاوية من زوايا أوروبا الغربية.[4]

---

* في إشارة إلى ما ورد في العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح 14 (أنتم نور العالم لا تُخفى مدينة على جبل) وستتكرر هذه العبارة لاحقًا. (المترجم).

** (Anabaptist) طائفة بروتستانتية إصلاحية متطرفة من القرن السادس عشر تنكر نسبة الخطيئة إلى الأطفال ومن ثم لا حاجة إلى تعميدهم لأن الطفل لا يملك وعيًا ولا إرادة ولا يميز الخير من الشر حتى يكبر. (المترجم).

*** الكويكرز (Quakers) طائفة بروتستانتية ظهرت في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر على يد جورج فوكس الذي كان يركِّز على أن «النور الداخلي» أو الإدراك الداخلي بالرب هو مصدر المرجعية الدينية. ويرفض الكويكرز سلطة الكنيسة الأنجلكانية والطوائف البروتستانتية الأخرى. تعرض أتباعها للاضطهاد والملاحقة في بريطانيا وأمريكا. (المترجم).

**** التقويون (Pietists) حركة إحيائية داخل الكنيسة اللوثرية ظهرت في ألمانيا في القرن السابع عشر ردًا على المغالاة في الشكلية الدينية، وكانت تنادي بدلاً من ذلك بدراسة الكتاب المقدس والتركيز على الممارسة الدينية. (المترجم).

ومع أن هؤلاء البروتستانت يختلفون عن بعضهم بعضًا في مسائل مذهبية محددة، إلا أنهم يشتركون في قاسم مشترك من المعتقدات مثل كفاية الكتاب المقدس للخلاص، والكهانة لجميع المؤمنين بالمسيحية، والخلاص عن طريق رحمة الرب المتحصل عليها بالإيمان وحده. ويشتركون كذلك في شيء آخر وهو الالتزام بكراهية الكنيسة الكاثوليكية. هم يشنّعون على الكاثوليك بوصفهم بعبارات من قبيل «باباويين» و «رومانيين» ويزدرون الكنيسة الكاثوليكية ويطلقون عليها وصف «بغيّ بابل».*[5]

وجد الأوروبيون البروتستانت في أمريكا ملاذًا آمنًا للحرية الدينية. ولئن كان الاختلاف الديني سببًا للاضطهاد في العالم القديم، فإن العالم الجديد استوعبه ووفق بينه. كانت وفرة الأرض، واتساعها، وحرص المستعمرين على جلب المزيد من المستوطنين قد مكّنت أبناء الطوائف المختلفة من تأسيس مجتمعات لهم تخلو من المضايقة. على سبيل المثال، ترك المتطهرون (البيوريتان) إنجلترا بسبب الاضطهاد واستقروا في أمريكا في منطقة نيو إنجلاند حيث نظموا مجتمعاتهم وفق عقيدتهم دون رقابة عليهم من كنيسة إنجلترا. بل إنهم منعوا أتباع الكنيسة الأنغليكانية من الإقامة بينهم. حين امتلك ويليام بن، وهو من أتباع هذه الطائفة، مساحة شاسعة من الأراضي الحرجية في وادي ديلاوار، قام بتحويلها إلى ملاذ ليس لإخوته في الدين وحسب، بل لجميع المضطهدين البروتستانت من بلاد نهر الراين. كانت الأراضي الشاسعة تعني أن الاختلافات الدينية يمكن حلها بمغادرة المكان وتأسيس مستعمرة جديدة في المناطق غير المأهولة. وهو ما حدث حين نشب صدام بين روجر وليامز من جهة، وجون وينثروب وقادة طائفة المتطهرين البيوريتان في ماساتشوستس من جهة أخرى، فغادر وليامز المنطقة وأسس مستعمرة جديدة في مقاطعة رود آيلاند في أحراج نيو إنجلاند. نتيجة لعملية التوطين، وكذلك عملية إعادة التوطين في حالات أخرى، أصبحت منطقة شمال أمريكا الخاضعة للحكم البريطاني موطنًا لشعوب تمثل جميع أطياف البروتستانتية.

أفضت الاختلافات الدينية في أمريكا القرن الثامن عشر إلى مجتمع تعددي يستوعب هذه الاختلافات بدلاً من أن تتحول إلى حروب دينية طاحنة كما حدث في أوروبا. وخلافًا للأوروبيين الذين اعترفوا بالحق في حرية الضمير بوصفها حرية مقصورة على ما يمارسه الشخص في دخيلة نفسه، قام الأمريكيون في حقبة حرب الاستقلال بتوسيع هذا الحق ليشمل اللغة العامة والسلوك. وقد أسهمت سلسلة من حركات الإحياء الإنجيلية في أواسط القرن الثامن عشر، تطلق على نفسها الصحوة العظمى، في ترسيخ تلك التعددية عن طريق

---

* وردت الإشارة إلى المرأة المومس المشهّرة من بابل في العهد الجديد في رؤيا يوحنا 17 ,18 (المترجم).

رفع التجربة الدينية الشخصية فوق اعتبارات المعتقد الكنيسي في قضايا الخلاص. ومع ضعف قيود الكنيسة وسيطرتها على الأفراد، ضعفت معها الترتيبات المدنية المعروفة باسم المؤسسات الدينية التي تقوم الدولة عن طريقها بحماية طائفة معينة ودعمها على حساب الطوائف الأخرى.[6] كما أسهمت أفكار التنوير حول الحقوق الطبيعية في تقوية التعددية. إذ إن التصور المركزي في فلسفة التنوير يرتكز على الفكرة القائلة بأن الأفراد وعن طريق استخدام العقل يمكنهم إدراك قوانين الطبيعة واستخدام هذا الإدراك لتسخير قوة الطبيعة لما فيه تقدم البشرية. ومثلما كانت الصحوة العظمى، تحدّت فلسفة التنوير القوى الكنسية والمدنية التي تحاول إلزام الأفراد بنمط موحد من العقيدة الدينية. وبعد أن شحذت أذهان الأمريكيين بأفكار تمنح التمكين للأفراد وتضعف المؤسسات الدينية، أصبحوا يعبّرون بحرية وعلانية عن معتقداتهم الدينية، ويعترفون، في الوقت نفسه، بأن الذين لا يتفقون معهم في العقيدة يستحقون حقوقًا متساوية في التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم.

دفعت حرب الاستقلال الشعب الأمريكي إلى التفكير في الأمور التي تجمعه لا التي تفرقه.[7] يمكن للمرء أن يجادل بأنه مع حلول عام 1776 برز دين أمريكي عمومي هو عقيدة مشتركة أعطت الجمهورية الحديثة هوية مشتركة ورسالة مشتركة بين مواطني الدولة. وعلى الرغم من الاختلافات الطائفية بين السكان، كانت الولايات الثلاث عشرة في غالبيتها بروتستانتية، وهذه البروتستانتية هي التي قدمت الأساس الأخلاقي للمجتمع. فسّر الأمريكيون التاريخ، بإيمانهم المتحمس بأنهم كانوا شعب الله المختار، من منظور أخلاقي: أوقات الرفاه والوفرة تشير إلى مباركة الرب ورضائه، وأوقات الشدّة دليل على الغضب الإلهي. يعني هذا الاعتقاد أن أمريكا طالما كانت تطيع الرب فإنه سيبارك قضيتها. إضافة إلى رفد الأمريكيين بالبوصلة الأخلاقية، شجعت العقيدة البروتستانتية، خلافًا للعقيدة الكاثوليكية، الحرية الدينية. في مقال نشر في منتصف القرن، قال القس إليشا كونتيكت وليامز، وهو من الطائفة الأبرشية في ولاية كونتيكت: «نجد في الولايات البروتستانتية أن الكتاب المقدس مفتوح أمام الناس، أما في الولايات الكاثوليكية فنجد أن أعين الناس قد أغلقت وأن من السهل عليهم الانقياد خلف قادتهم».[8]

إضافة إلى ذلك، يمارس المواطنون في أمريكا البروتستانتية ديانتهم في ظل حكومة تعدُّ الديانة المسيحية الحجر الأساس لقيم الجمهورية، وتكفل حرية الضمير للجميع، وتبدي تسامحًا تجاه اختلاف الرأي في القضايا الدينية. في ظل الاندماج بين المبادئ المسيحية والمبادئ الجمهورية، ادعى الأمريكيون أن الرب قد أنعم على البشر جميعهم بحقوق لصيقة لا يمكن التنازل عنها، وأنه لا توجد حكومة في العالم، بما فيها الحكومة البريطانية، تستطيع أن تسلبهم هذه الحقوق.

غير أن أي تصور للوحدة البروتستانتية في حقبة الثورة الأمريكية كان يتجاهل الخلافات العميقة بين البروتستانت والانفصال عن الجذور الاستعمارية التي ازدادت تعمقًا بفعل الثورة. لقد ذهب بعض المعلقين مثل جون آدمز إلى أن الاختلافات الثقافية والدينية بين المستعمرات المتباعدة كبيرة جدًا بما قد يجعل من أي محاولة للاتحاد مصيرها الفشل. لقد انقسم البروتستانت إلى طوائف وفرق لا تحصى، ناتجة عن نزاعات عقدية، وولاءات عصبية، وتحالفات سياسية. وبينما اعتنق معظم البروتستانت شكلاً ما من الكالفينية التي تؤكد أن رحمة الرب هي الوسيلة الوحيدة للخلاص، فإن آخرين منهم يفضلون موقف الآرمينيوسية* الذي يسمح بحرية الفرد في دراما الفداء. بيد أن الانقسام بين الأمريكيين البروتستانت كان يمتد إلى ما هو أبعد من الفوارق العقدية أو حتى المذهبية، ليصل إلى قضية السلطة الدينية. والحدث الذي أوجد هذا الانقسام، أو بالأحرى كشف عنه ، هو الصحوة العظمى التي بدأت في سنوات 1740 في المستعمرات الوسطى وفي نيو إنجلاند، وانتشرت منها إلى مدينة تشيسابيك في ستينيات القرن الثامن عشر (1760). كان خطاب الصحويين المركزي هو ضرورة «الولادة الجديدة»، أي التحول الروحاني في وجدان الفرد بعد التوجه نحو الرب للحصول على رحمته. الجديد في ذلك هو الفكرة القائلة بأن التجربة الشخصية في «الولادة الجديدة» أصبحت مرجعية معتمدة. ووفق ما يقوله الصحويون، فإن «الشيء الوحيد الضروري» هو التجربة الشخصية، وليس الإيمان بعقيدة الكنيسة، ولا قبول المذهب، ولا الخضوع لسلطة الكنيسة، ولا تعاليم رجال الكنيسة.[9]

لقد أدى هذا التمكين المتشدد للأفراد إلى انقسام الكنيسة في المستعمرات الأمريكية. انقسم الأبرشيون إلى فئة «الأنوار الجديدة» وفئة «الأنوار القديمة» إذ دعمت الأولى التعاليم الجديدة فيما عارضتها الأخيرة. بالمثل، انقسمت الكنيسة المشيخية إلى مجلسين كنسيين، «الطرف الجديد» و«الطرف القديم» وكان في مركز الخلاف قضية الجهة التي تمارس السلطة. من جهة، وضع المدافعون عن التقاليد الكنسية والسلطة الكهنوتية ثقتهم بما سمّوه «التّعلّم والكياسة» بوصفهما السمتين البارزتين لرجال الدين المثقفين. إن الرب يختار أشخاصًا معينين ليكونوا حملة للإنجيل، كما يرى أصحاب مذهب الأنوار القديمة، وهو يتوقع منهم أن يكونوا وكلاء مخلصين يجتهدون في الدراسة كي يدركوا الإرادة المقدسة ويشرفوا على تنظيم عبادة الرب. ذلك أن الرب هو رب العقل والنظام، ويجب على قساوسته أن يعكسوا هذه السمات النموذجية. وفي الجانب الآخر، تبنى الصحويون أفكارًا مناهضة لرجال الكنيسة

---

* مذهب بروتستانتي مؤسسه عالم اللاهوت الهولندي جيكوبوس آرمينيوس (1560-1609) الذي رفض الجبرية المطلقة لدى المذهب الكالفيني وعارضها بأن حرية الفرد متوافقة مع هيمنة الرب. (المترجم).

تعارض وجود أي طبقة متعلّمة من رجال الدين تتوسط بين الناس والكتاب المقدس. وكانت مدارس اللاهوت في نظرهم ما هي إلا مصانع تلفظ إلى الخارج علماء لاهوت لم يعرف كثير منهم «الولادة الجديدة»، ولا مروا بها، ويقومون بوضع مذاهب في الدين ويفرضونها على أبناء الأبرشية. بالنظر إلى ارتياب الصحويين مما سمّوه دين «الرأس»، فإنهم فضّلوا عليه دين «القلب»، الذي يعني التجربة الوجدانية القوية التي تأخذ المولودين الجدد عبر نوبة من الانفعال إلى التحرّق والنشوة.

انحازت روح الثورة الأمريكية إلى فردية «الأنوار الجديدة»، مشجعة «عقيدة مساواتية» و«مسيحية الشعب». فكما تحدى أنصار الثورة الأمريكية سلطة الاستبداد السياسي، كذلك فعل كثير من البروتستانت حين ثاروا على الاضطهاد الكنسي. وتحدى المنشقون سلطة الكنيسة التي تفضل طائفة على أخرى، وأصر أنصار «الأنوار الجديدة» على أن الجميع في الدين، كما هم في السياسة، على قدم المساواة أمام الرب. كانت النتيجة «ثورة على الكالفينية» قام بها الذين يرجحون سلطة الحكم الشخصي على حكم الكهنة المتعلمين وعلى «الإرادة الجمعية للكنيسة». أوجدت هذه الثورة الدينية الأمريكية عقيدة شائعة طمست الحدود الفاصلة بين المقدس والعلماني. كانت بوتقة هذه المسيحية الأمريكية الجديدة التي وصفها المؤرخ ناثان هاتش «بالخليط الغريب» تضم مزيجًا من «مذهب ما فوق الطبيعة والعقلانية التنويرية بصيغة متجددة، والتجربة الروحية الباطنية وحرفية الكتاب المقدس، ولغة خطاب إنجيلي تبشيري وجفرسوني» . وبالاعتقاد الراسخ «بأولوية الضمير الفردي وصدارته» وسّع البروتستانت الأمريكيون من الخيارات الدينية المتاحة في الدولة الجديدة. أصبح الأفراد المسلحون بالسلطة التي أسبغها عليهم الميلاد الجديد، يفسرون الإنجيل بحرية ويختارون قادتهم ويصوغون معتقداتهم الخاصة بهم.[10]

بيد أن البروتستانتية لم تكن سوى واحدة فقط من بين عدد من العوامل المؤثرة في تكوين الثقافة الأمريكية. فقد استمد الأمريكيون من مجموعتين قويتين من الفكر العلماني لإعلان استقلالهم وصياغة دستورهم الجديد وهما الليبرالية والنزعة الإنسانية المدنية. قدمت الفلسفة التنويرية لهم الاعتقاد المتفائل بأن العقل البشري إذا استخدم بطريقة صحيحة، فإن بمقدوره تمكين البشر من فهم العالمين المادي والاجتماعي، بل والسيطرة عليهما لما فيه منفعتهم. وشجعت الأفراد أيضًا على التفكير لأنفسهم، وأن يبنوا تفكيرهم على الملاحظة والتجربة بدلاً من التلقي عن السلطة التقليدية، بما فيها الكنيسة. إن المثل الأعلى لهذه الفلسفة هو الفرد الحر الذي لا تقيده العوائق المتكلفة التي يفرضها الحكام والدين، ويتمتع هذا الفرد بحقوق لصيقة لا تقبل التنازل تتمثل في الحياة، والحرية، والملكية.[11] وفي عام 1776، تصوّر إعلان الاستقلال الأفراد المستقلين بأنهم بناة الدولة،

الذين قبلوا بالخضوع لحكام من اختيارهم طالما التزم هؤلاء الحكام بحماية الحقوق الطبيعية للناس. في تلك السنة نفسها، نشر الفيلسوف الاسكتلندي آدم سميث كتابه ثروة الأمم، الذي دعا فيه إلى إزالة العقبات المصطنعة على التجارة بما يسمح للأفراد السعي نحو مصالحهم في سوق حرة محكومة حصرًا بقوانين العرض والطلب.

حين خط توماس جفرسون مسودة إعلان الاستقلال، كان متأثرًا في استلهام أفكاره بفلسفة التنوير أكثر من تأثره بالبروتستانتية. وبعد أن عبَّر عن احترامه «لآراء الإنسانية»، شرع جفرسون في تقديم تفسير منطقي لقيام المستعمرات بقطع علاقاتها ببريطانيا. وابتدأ تحليله بتأكيد أن جميع البشر يملكون حقوقًا طبيعية وهبها لهم «الخالق» الذي عبَّر عنه بعبارة «رب الطبيعة». وهذه الإشارة للرب تعكس موقف الربوبيين الذين يعترفون بالرب بوصفه خالقًا للكون وحسب، وذلك على العكس من البروتستانت الذين يؤكدون الاعتقاد الشخصي بالمسيح المخلِّص. كان الحق بالحياة، والحرية، والسعي نحو السعادة، جزءًا من النظام الطبيعي وليست نتيجة لميثاق مقدس أو تدبير إلهي خاص منح الرب بموجبه هذه الحقوق لشعب مختار. لقد وجد جفرسون أصل السيادة الشعبية في حالة متصورة للطبيعة. على العكس من جنة عدن، حيث يضع الرب القوانين، فإن الأفراد، في الحالة الطبيعية، رجالاً ونساءً، هم الذين يقررون مصيرهم اعتمادًا على سيادة شعبية وليس على سيادة مقدسة. وبتنازلهم الطوعي عن بعض حريتهم في سبيل التمتع بحقوقهم الطبيعية بأمن وسلامة، قاموا بالانضواء تحت إمرة حكام من اختيارهم شريطة أن تحمي الحكومة حقوقهم وأملاكهم. على العكس من الميثاق الإلهي حيث يختار الرب الشعب ويأمرهم بالعيش تحت حكمه، نجد أن الشعب «الطبيعي» عند جفرسون أبرم عقدًا اجتماعيًا مع الحكام، يلتزم الشعب فيه بطاعتهم طيلة التزام الحكام بحماية الحقوق الطبيعية. ووضع الشعب شرطًا على الحكام: أنتم تبقون في الحكم ما دمتم تحمون حقوقنا. أما في وصف الكتاب المقدس للميثاق الإلهي الوارد في سفر التكوين، فإن الرب هو الذي وضع الشروط، والرب هو الذي يلغي الميثاق إذا نقض الشعب شروطه. وليس الأمر كذلك هنا. لأن الشعب احتفظ بالحق والواجب في الثورة على الحكام غير العادلين.[12]

ولئن كانت الليبرالية التنويرية ترى في الفرد الذي يسعى لتحقيق مصلحته، ويتمتع بالملكية الخاصة، أنه أفضل من يحمي الحرية، فإن فكرة المواطنة المدنية الإنسانية كانت ترى أن المجتمع هو الضامن والحامي لها. لقد وجدت فكرة المواطنة المدنية الإنسانية التي جسدت الأفكار التي ألهمت قيام نهضة فلورنسة، تعبيرًا لها في الحرب الأهلية الأمريكية؛ في تلك الحقبة بالذات، سعى بعض المتشددين إلى إقامة مجتمع أكثر عدلاً وإنصافًا يتمتع الجميع فيه بنعمة الحرية. وبينما أخفق الجمهوريون الإنجليز في بريطانيا في رؤية تحقيق

حلمهم إلا في القرن التاسع عشر، فإن الأمريكيين، ومن عجيب المفارقة، قد نجحوا في توظيف تلك الأفكار تحديدًا للانقلاب على الحكم البريطاني وإقامة جمهوريتهم في أواخر القرن الثامن عشر. أغرت فكرة المواطنة المدنية الإنسانية المواطنين الصالحين الساعين إلى تحقيق الصالح العام بالدخول في صدام ومواجهة مع الأفراد الفاسدين الجشعين الذين يتعاونون مع الحكام المرتشين.[13]

إلى جانب الليبرالية والنزعة الإنسانية المدنية، استقى الأمريكيون من القانون العمومي الإنجليزي تشكيل الجمهورية الحديثة. ثمة من يناقش، قديمًا وحديثًا، أن الولايات المتحدة كانت قد تأسست على المبادئ المسيحية، إلا أن جفرسون أشار إلى أن القوانين المكسونية التي تعد أساس القانون العمومي تعود في أصلها إلى ما قبل وصول المسيحية إلى إنجلترا. أعلن جفرسون في رسالة خطها عام 1814 إلى الدكتور توماس كوبر، أنه كان هناك "فسحة من الزمن امتدت لمئتي عام تحت الحكم السكسوني حكم فيها القانون السكسوني ولم يكن للمسيحية فيه أي علاقة"[14]. يجدر التنويه إلى أن ادعاء جفرسون لم يكد يصدر عنه حتى واجه تحديًا. من بين الذين نازعوا جفرسون في مقالته القاضي البارز جوزيف ستوري الذي ادعى أن «المسيحية كانت جزءًا من القانون العمومي»[15].

ادعى المتحمسون للفلسفة العلمانية أن الأخلاق مستقلة بذاتها عن المسيحية أو أي ديانة أخرى. وحاجج جفرسون بأنه في الوقت الذي نجد فيه أن جميع الأديان لها منظومات أخلاقية، فإن جميع البشر لديهم إحساس فطري يوجههم لفعل الخير واجتناب الشر. وكتب جفرسون عام 1787، مقتفيًا فكرة أرسطو بشأن الحس الأخلاقي قائلاً:

> «إن الحس الأخلاقي أو الضمير، هو جزء من الإنسان كالقدم واليد. وقد مُنح لجميع البشر بدرجات متفاوتة من القوة والضعف، ولكن بوسع المرء أن يقوي حسه الأخلاقي بالتمرين مثلما يقوي أعضاء جسمه بالرياضة. ولا ريب أن الحس يخضع بدرجة ما إلى توجيه العقل، ولكنه لا يتطلب سوى القليل من هذا التوجيه، بل حتى أقل مما نسميه الحس العام. لو عرضنا قضية أخلاقية على فلاح يحرث أرضه وعلى أستاذ جامعي، سنجد أن الأول سيعطيك حلاً، وربما يكون أفضل من حل الأستاذ الجامعي، لأن الفلاح لم ينخدع ويضل بالقواعد المصطنعة المتكلفة».[16]

يعود الحس الأخلاقي وفق هذه النظرة، إلى ما قبل الدين؛ لأن الدين يشرع ما يمليه الضمير وما يسمح به مجتمع ما من المجتمعات. لقد تجنب غالبية الساسة في عهد التأسيس الخوض في الخطاب الطائفي حين مناقشة القضايا العامة، ولكنهم تحدثوا عما يطلق عليه العلماء «الدين المدني الأمريكي». كان جان جاك روسو هو الذي وضع مصطلح «الدين

المدني» في مقالة له نشرت عام 1762 حول العقد الاجتماعي، وكان يقصد بذلك المصطلح المعتقدات الدينية الشائعة في المجتمع بمعزل عن المعتقدات الطائفية التي تقع خارج سلطة الدولة. تشمل هذه المعتقدات الأصل المقدس لتكوين الدولة، والعناية الإلهية في تاريخها. كان القادة في بداية تأسيس الدولة الأمريكية يضمّنون خطاباتهم وكتاباتهم باعتقادهم الجازم بأن الرب قاد الولايات المتحدة في حرب الاستقلال وفي مراحل وضع الدستور. إضافة إلى ذلك، أصبحت المثل العليا للثورة مثل الحياة، والحرية، والمساواة، مقدسة في الديانة المدنية. وأصبح إعلان الاستقلال، والدستور الأمريكي، وإعلان الحقوق، نصوصًا مقدسة في «الكتاب الأمريكي المقدس»، وأصبح ينظر إلى جورج واشنطن، وتوماس جفرسون، وإبراهام لنكون وكأنهم أنبياء هذه الديانة[17]. ووفق ما يذكر روبرت بيلاه، صاحب المؤلفات الكثيرة في هذا الموضوع، الذي يرى أن الديانة الأمريكية المدنية «وإن لم تكن ضد المسيحية، بل تشترك معها في أشياء كثيرة، فإنها مع ذلك لم تكن طائفية ولا مسيحية بالمعنى المحدد الدقيق». لقد قدمت محتوى دينيًا لهوية الدولة وهدفها دون أن تلزمها بدين معين. وكان بيلاه من بين الذين لاحظوا أن الديانة المدنية، مثل أي ديانة أخرى، يمكن أن تؤدي إلى التقديس الأعمى على شكل عبادة الأمة.[18]

إن التراث الثقافي الأمريكي بثنائية المقدس – العلماني له مضامين عدة في قضايا الدين والسياسة. أولها، أنه يتحدى مقولة أن أمريكا تأسست دولة مسيحية وأنها في السنوات الأخيرة، قام العلمانيون الإنسانيون بدفع الدين إلى خارج الحياة العامة. لطالما واجهت الادعاءات المقدسة منذ زمن طويل تحديًا من المصالح العلمانية حتى قبل الثورة. إذ كتب جوناثان إدوارد في أواسط القرن الثامن عشر متهمًا الربوبيين بأنهم «نبذوا الديانة المسيحية»، وأنهم «ينكرون الدين المسيحي برمته» مفضلين عليه مفاهيم النزعة الإنسانية.[19] وبينما تبدو مخاوف إدوارد مبالغًا فيها، لكن الحقيقة هي أن الذين يدّعون أن المسيحية هي التراث الديني للدولة قد واجهوا ادعاءات منافسة من قِبَل الذين يعترفون بالديانة المدنية بوصفها الحق الطبيعي. ثانيها، أن التعددية الدينية تفسح المجال أمام صراع تنافسي، وشرس أحيانًا، بين المجموعات التي تمثل التراث الديني للدولة. ومثلما لاحظ المؤرخ إدموند مورغان، أن التعاليم المسيحية في أمريكا هي في العادة قضية تأكيد.[20] ذلك أن بعضهم يركز على الفكرة القائلة بأن أمريكا هي أمة مختارة، «إسرائيل جديدة»، تصنع تراثها المسيحي، بينما يركز آخرون على فكرة أن أمريكا هي ملاذ للتسامح الديني المتجذر في ثقافتها التعددية.

# الفصل الأول

## المستوطنات الدينية الأمريكية.. دولة علمانية ومجتمع تعددي

لم يرد ذكر يعتد به للدين في المؤتمر الدستوري. ونظرًا إلى انتشار فكرة العناية الإلهية وترسخها لدى الرعيل الأول، فإن المرء يتوقع أن يجد في الدستور على الأقل اعترافًا برعاية الرب أو تعهدًا بأن يكون السلوك السياسي منسجمًا مع تعاليم الكتاب المقدس. لقد أصبح ممكنًا اليوم بفضل الحواسيب تحليل لغة خطاب الأعضاء الذين حضروا مؤتمر وضع الدستور الأمريكي وإقراره، والذي تبيّن بعد البحث في الكلمات الدلالية أن كلمتي «القانون» و«التجارة» كانتا الأكثر حضورًا، وكادت كلمة «دين» ألا تظهر في سجل المحاضر. وزادت كلمات «ملكية» و«قانون» و«تجارة» و«حقوق طبيعية» و«ضرائب» أكثر من مئة مرة. بالمقابل، لم يرد ذكر كلمة «المسيح» في المؤتمر الدستوري بولاية فيلادلفيا، وورد أربع مرات فقط في جميع مؤتمرات إقرار الدستور. بالمثل، لم تسمع كلمة «يسوع» في فيلادلفيا ولم ترد سوى مرتين في اجتماعات الولاية. لم يرد ذكر الكتاب المقدس أو الإنجيل سوى مرتين على لسان أعضاء المؤتمر الدستوري، بينما أشار إليهما مؤتمر إقرار الدستور ست مرات، ووردت كلمة «الرب» اثنتي عشرة مرة في مؤتمر صياغة الدستور، وستًا وثلاثين مرة في مؤتمر إقرار الدستور. مع ملاحظة أن عددًا من الحالات التي وردت فيها هذه العبارات جاءت بوصفها تعبيرات دارجة مثل «يا إلهي» سيدي... و«الله أعلم إن كان هناك أكثر...» لا على سبيل تضرع العبد إلى ربه.[21]

في مناسبتين اثنتين كان الدين موضوعًا لنقاش عابر. الأولى في 28 يونيو حزيران 1787، حين وصل المؤتمر إلى طريق مسدود بعد خمسة أسابيع من المناقشات الساخنة حول مسألة التمثيل النيابي في الكونغرس إن كان يجب أن يكون على قدم المساواة بين الولايات أم بحسب نسبة عدد السكان. ومع ارتفاع الحدة والانفعال في المناقشات المصحوبة بارتفاع درجة حرارة الصيف، اقترح بنجامين فرانكلين أن يلجأ المجلس إلى الصلاة بحثًا عن الحكمة السياسية التي فاتتهم حتى اللحظة. وذكّر فرانكلين زملاءه بأنه وفي أزمة أخرى، وهي القتال من أجل الاستقلال عن بريطانيا، لجأ الأمريكيون إلى الصلاة، وكان أن استجاب الرب دعاءهم، وذلك دليل على «العناية الإلهية الناظرة إلينا». وفرانكلين الشيخ المهيب الطاعن في السن أخبر أعضاء المؤتمر بأنه مع تقدمه في السن، ازداد يقينه بأن «الرب هو الذي يسيّر شؤون البشر».[22] ثم اقترح على المؤتمر توظيف قسيس خاص كي يبدأ جلسات المؤتمر بالصلاة، وهو ما كان المؤتمر قد غفل عن القيام به حتى تلك اللحظة على حساب خسارته.

في ذلك النقاش العاطفي المقتضب حول اقتراح الصلاة، عبّر المؤتمرون عن جملة من الاعتراضات عليه، كان أبرزها وأقواها ما جاء على لسان ألكساندر هاملتون. أقرّ الشاب

هاملتون المنحدر من نيويورك بأن مثل هذا الاقتراح ربما كان مناسبًا في بداية المؤتمر، ولكن تبنيه في منتصف النقاش يرسل رسالة خاطئة إلى الشعب الأمريكي الذي أوكل إلى المؤتمرين مهمة وضع دستور اتحادي للبلاد. من وجهة نظر هاملتون، فإن لجوء الأعضاء إلى الصلاة الآن سيكون بحكم الاعتراف أمام الملأ بأن المفوضين غير قادرين على تجاوز خلافاتهم والوصول إلى تسوية معقولة. وباء اقتراح فرانكلين بالفشل. وعلى النسخة الأصلية من مسودة خطابه، كتب بخط يده «إن المؤتمر باستثناء ثلاثة أو أربعة أشخاص، رأى أن الصلاة غير ضرورية».[23]

بعد هذا الحدث بخمسين سنة، كتب وليام ستيل رسالة إلى ولده يصف له وقائع ما جرى. ووفق روايته للحدث، فإن اقتراح فرانكلين نجح، وتدعم بالصلاة، ليواصل المؤتمر أعماله للتوصل إلى حل وسط. ربما علم جيمس ماديسون برواية ستيل أو بسرد آخر للواقعة جرى تداوله، وفي كل الأحوال، قرر أن يصحح سوء الفهم الذي أحاط بما حدث. واعتمادًا على سجلات وقائع المؤتمر، وضّح ماديسون في إحدى مراسلاته لتوماس غريميك ما جرى: «قوبل الاقتراح بما يستحقه من احترام، بيد أن مرور الوقت الذي سبقه، والاعتبارات التي انبثقت منه، كان لها أثر في تقييد ما جرى حقًا، بإحالة الاقتراح إلى لجنة في غاية الاحترام. هذه القضية يمكن تعقبها في سجل وقائع المؤتمر المطبوع».[24]

أما النقاش الآخر الموجز للدين فجاء متأخرًا في المؤتمر حين تقدم تشارلز بنْكني باقتراح لإضافة عبارة «ولكن لا يجوز وضع أي معيار ديني شرطًا لتولي أي منصب حكومي أو مسؤولية عامة بموجب سلطة الولايات المتحدة». وقد ضمَّن بنكني نصًا مشابهًا في مسودته الخاصة للدستور المقترح، كما فعل الشيء نفسه هاملتون في مسودته المقترحة. وقبل ذلك بسنتين، كان جفرسون قد صاغ حظرًا لاعتبار أي معيار ديني في مشروع القانون الذي اقترحه للحرية الدينية في ولاية فيرجينيا. وكتب جفرسون بأنه يُحظر على الولاية أن تعدَّ أي مواطن غير مؤهل للثقة العامة «عن طريق الحكم عليه بعدم الأهلية لتقلد وظيفة أو تقاضي راتب، إلا إذا كان اعتنق هذا الرأي أو ذاك من الآراء الدينية أو تركها».[25] واعترض روجر شيرمان من ولاية كونتيكت على مقترح بنكني بالحظر الصريح للمعايير الدينية على أساس أن تلك اللغة غير ضرورية، «لأن التسامح السائد هو في حد ذاته ضمان كاف ضد مثل تلك المعايير». ووفق ما يقول لوثر مارتن من ولاية ميرلاند فإنَّ «الغالبية العظمى من المؤتمر» أيدت الحظر على المعايير الدينية «دون كثير نقاش».[26] ووضّح تشارلز بنكني من ولاية كارولينا الجنوبية الحظر على المعايير الدينية على أنه معايير ليبرالية مستنيرة، وأعلن أن ذلك «النص» هو «شيء يتوقعه العالم منك، حين تؤسس نظامًا يقوم على المبادئ الجمهورية في عصر يتسم بالليبرالية والاستنارة مثل عصرنا الحاضر».[27] بيد أن بعض

المفوضين دعموا فرض الحظر الاتحادي على المعايير الدينية بغية حماية المعايير الدينية القائمة على مستوى الولاية. وفي البداية، انتاب إدموند راندُلف قلقٌ بأن الدستور الاتحادي في تلك النقطة وغيرها يكون قد تدخل في شؤون الولايات وحقوق الأفراد الدينية. غير أنه خلص في النهاية إلى أن حظر المعايير في حقيقته قد حمى الموظفين، لأن الحظر حال دون إجبارهم على دعم «هذه الطريقة في العبادة أو اتباع طائفة ما»، وأشار أيضًا إلى أن الحظر حمى الولايات فيما يخص الدين، لأن المسؤولين ملزمون بدعم الدستور الاتحادي في حدود السلطات الممنوحة له، وليس في جميع الأمور الأخرى، بما في ذلك الدين.[28]

كان المفوضون يتمنون الإبقاء على الدين خارج مناقشاتهم وخارج الدستور لاقتناعهم بأن القضية مثيرة للخلاف. وكانت غايتهم هي إيجاد «اتحاد أكثر كمالاً»، ولكن الخلافات الطائفية كانت تهدِّد تحقيق ذلك الهدف. ولدى كثير من المفوضين تجارب شخصية لكل واحد منهم عن طريق المشاركة في المؤتمر الخاص لدستور الولاية التي يمثلها العضو المفوض. وكان من السمات الواضحة لتلك المؤتمرات التنازع الطائفي وإصرار كل طائفة من الطوائف على حماية المصالح الدينية الخاصة بها. ففي ولاية فيرجينيا، كان جيمس ماديسون يدخل في مناقشات مطولة وحادة حول مكان الدين في تلك الولاية مع باترك هنري الذي كان يطمح إلى مأسسة الديانة في الحكومة. وكان ماديسون يعارض أي مأسسة، حتى ولو كانت مسيحية، لاعتقاده بأن النتيجة ستكون اضطهاد الأكثرية للأقلية. وكان يرى الطوائف الدينية، بما فيها الطوائف المسيحية نفسها، مجموعات لمصالح خاصة تضع مصلحتها الشخصية فوق المصلحة العامة. وفيما بعد، فسَّر ماديسون وجهة نظره هذه في مجلة الاتحادي (Federalist) رقم 10. كان ماديسون يخشى من تأثير «الروح الفئوية» بما فيها «الحماسة والتعصب للآراء المختلفة بشأن الدين». ذلك أن المشكلة في المصالح الشخصية تكمن في أنه «لا يسمح لأي شخص أن يكون حكمًا في قضيته، لأن مصلحته الشخصية ستؤدي، بلا شك، إلى تحيُّزه في الحكم. وليس من المستبعد كذلك أن تفسد نزاهته ومروءته». وكان يخشى من أنه لو قدِّر لغالبية «في مصلحة ما، أو متعاطفة مع قضية ما، أن تتصرف بانسجام فيما بينها، فإن بمقدورهم «أن يضعوا موضع التنفيذ خططًا مبرمجة للظلم والاضطهاد». إنَّ المجموعات الدينية هي عرضة، مثل غيرها من مجموعات المصالح الخاصة كالمصالح المالية أو الصناعية أو الزراعية، لممارسة طغيان الأكثرية. وحاجج ماديسون قائلاً: «إذا سنحت الظروف للدافع وللفرصة أن يتلاقيا، فلسوف نعلم أنه لا الدوافع الأخلاقية، ولا الدينية يمكن الاعتماد عليها لتكون ضابطًا ملائمًا لرقابة فاعلة».[29]

في 17 سبتمبر أيلول من عام 1787، وعقب أربعة أشهر من المناقشات والتسويات، وقّع جميع المفوضين، ما عدا ثلاثة منهم، وثيقة الدستور المكتوبة بخط عريض واضح منمق. الآن ولأول مرة يستطيع الأمريكيون أن يشاهدوا بأمّ أعينهم صنع أيديهم، وسيقرِّر المفوضون المنتخبون إلى مؤتمرات إقرار الدستور مصير تلك الوثيقة. وكما حدث في المؤتمر الدستوري، سيطرت على المناقشات قضايا تمثيل الولايات، وحماية حقوق الأفراد، وتقسيم السلطة بين الولايات والحكومة الاتحادية الجديدة، ومسائل الضرائب والتجارة. ولكن في كثير من الولايات، حظيت المسائل الدينية باهتمام كبير، وبرزت ثلاث قضايا تحديدًا دون غيرها وهي: لماذا لم تتضمن ديباجة الدستور أي اعتراف بعناية الرب في توجيه أمريكا أو الاعتراف بأن أمريكا هي أمة مسيحية؟ أليس من شأن حظر المعايير الدينية أن يؤدي إلى احتمال أن يتقلد غير المسيحي رئاسة البلاد؟ ودون النص على ضمانة صريحة في ميثاق الحقوق، هل الحرية الدينية محصنة من تعدي الحكومة الاتحادية القوية وسطوتها عليها؟ وغاب عن القضايا المطروحة للنقاش مسألة المؤسسات الدينية الاتحادية. إذ لم يكن هناك أحد يريد أن يرى ديانة معينة أو طائفة مسيحية محددة ترتقي إلى مرتبة الكنيسة الوطنية، على الرغم من استمرار كثير من الناس في دعم المؤسسة الكنسية على مستوى الولاية.

كان ماديسون راضيًا بالتسوية التي انتهى إليها الدستور في قضية الدين، وكان يضع ثقة أكبر في السوق الدينية التي افترضها الدستور مقدمًا. السوق الدينية التي تتنافس فيها طوائف كثيرة، كما كان يرى، ستكون ضامنًا فاعلاً للحرية الدينية. وأي ادعاء صادر من أي مجموعة لا بد أن يلقى تحديًا من المجموعات الأخرى، وبذلك نضمن ألا تفرض طائفة واحدة إرادتها على الأمة جمعاء. وفي الوقت نفسه، كان ماديسون واثقًا بأن الدين سيزدهر إلى حدود بعيدة في سوق مفتوح أكثر من ازدهاره حين يكون ذراعًا للدولة. وكتب مناقشًا معارضيه في كتابه «الذكرى والاحتجاج» (Memorial and Remonstrance) في عام 1785: إن المسيحية لم تكن بحاجة إلى دعم الحكومة لكي تنجح وتنتشر. وأضاف: «إنه لمن المعلوم أن هذا الدين وجد وازدهر دون دعم من القوانين البشرية، وليس ذلك فحسب، بل وعلى الرغم من كل المقاومة التي شرعتها تلك القوانين».[30] كان ماديسون يعتقد أن المنافسة تولد المثابرة والابتكار، وذلك من شأنه أن يجعل الدين أكثر تيقظًا وتجاوبًا مع الناس.

لم يكن تقييم ماديسون المتفائل حول التسوية الدينية مقبولاً من الجميع. إذ أعرب وليام وليامز، وهو تاجر من ولاية كونتيكت ومفوض الولاية لمؤتمر إقرار الدستور، عن امتعاضه من عدم ذكر أي اعتراف باعتماد أمريكا على العناية الإلهية. ومع أنه كان غير معارض للسيادة الشعبية، إلا أنه كان يعتقد أن من الضروري الاعتراف بأن الشعب سيحكم برعاية عين الرب الساهرة. ويعرف من أسلاف وليامز المتطهرين صراحتهم في الاعتماد

على التوجيه المقدس. وكان الكونغرس قبل خمس سنوات تمامًا، قد اعتمد الختم العظيم للحكومة الاتحادية الذي يحمل على وجهه هرمًا غير مكتمل وعلى قمته عينًا وحيدة، كتب فوقها عبارة لاتينية «Annuit Coeptis» ومعناها: العناية الإلهية باركت مشروعنا. والدستور الذي هو وثيقة الأمة الأساسية، يجب أن يعبِّر بالمثل عن الاعتقاد الشائع بين الناس بأن يد الرب توجِّه الأحداث في استقلال الجمهورية. ولتحقيق ذلك الهدف، اقترح وليامز ديباجة جديدة تقوم على تأكيد العقيدة:

> نحن شعب الولايات المتحدة، باعتقادنا الراسخ بوجود الإله الواحد الحي الحق وكماله، الخالق المدبّر الأعلى للعالم، وبعنايته الربانية الشاملة وسلطة شريعته، فإنه يستوجب من جميع وكلائه الأخلاقيين حسابًا على سلوكهم، وأن تكون جميع السلطات المخولة بموجب القانون لأي شخص في الدولة صادرة عن الرب ومستمدة مباشرة منه.[31]

كان وليامز يرى أن مثل هذا الإعلان سيكون إعلانًا صريحًا معبرًا عن حقيقة أن أمريكا هي دولة مسيحية. أما البند الثاني الذي اعترض عليه بعض المفوضين فهو البند الخاص بحظر المعايير الدينية. ومرة أخرى يقدم وليام وليامز حلاً بديلاً يقوم على اعتماد معيار ديني لمن يتولى وظيفة في الحكومة، وهذا المعيار «يتطلب من المتقدم للوظيفة أو المنصب اعترافًا صريحًا بالإيمان بوجود الله، وبكماله وعنايته».[32] وتحتوي دساتير كثير من الولايات على نص مشابه لهذا المعيار، ويرى وليامز لزوم أن يحتوي الدستور الاتحادي على نصوص مماثلة. لم يُثر حظر المعايير الدينية نقاشًا في أي مكان مثلما أحدثه في ولاية كارولينا الشمالية. إذ أعرب القس هنري أبوت، وهو قس معمداني من مدينة كامدن، عن قلقه من غياب المعيار الديني في التوظيف. وفي ذلك قال: «مع غياب أي معيار ديني، فإن بإمكان الوثنيين، والملاحدة، والمحمديين «المسلمين» أن يتقلدوا وظائف حكومية، ويمكن أن يكون أعضاء مجلسي الشيوخ والنواب من الوثنيين كذلك»، وتساءل قائلاً: «إن كان الأمر كذلك، فباسم مَنْ سيؤدي هؤلاء اليمين الدستورية؟ باسم جوبيتر*، أم جونو*، أم مينيرفا*، أم بيرسفني*، أم بلوتو*؟»[33] ولكن جيمس إردل ردَّ عليه محذرًا من أن فرض معيار ديني من شأنه أن يهدِّد الحق بالحرية الدينية، وهو حق لطالما دعمه أبوت وغيره من المعمدانيين. وتساءل إردل: «هل يمكن استثناء مجموعة من الناس دون أن يسلب منهم مبدأ الحرية الدينية الذي نناضل نحن أنفسنا بقوة من أجله؟» هذا السؤال أصبح نقطة مركزية في كل النقاشات المتعلقة بالحرية الدينية. ذلك أن أي تحيز لطائفة أو دين، وأي

* آلهة أسطورية عند الرومان القدماء. (المترجم).

تمييز تجاه أي جماعة، من شأنه أن يضع حرية الجميع في خطر. إذا كانت الحكومة تملك السلطة للمحاباة أو التمييز، فإن المستفيدين اليوم لن يكونوا آمنين في مواقعهم في الغد، إذ ربما يأتي المشرعون في الغد ويلغون هذه الامتيازات ويمنحونها لفئة أخرى. وأعرب القس ديفيد كالدويل، وهو قس مشيخي من مدينة غيلدفورد، عن قلقه من أن غياب المعيار الديني يمكن أن يوهن الأسس الأخلاقية للأمة. ويخشى القس من أن يكون حظر المعيار الديني «دعوة مفتوحة لليهود والوثنيين من كل نوع، وأن هؤلاء يمكن أن يهدّدوا شخصية الولايات المتحدة». وردَّ عليه القاضي صموئيل سبنسر بأن المعايير الدينية كانت منذ زمن طويل، ولا تزال، أداة للاضطهاد، هدفها الوحيد هو الإبقاء على الأشخاص الأكفاء وليس السيئين خارج وظائف الدولة، وأن من غير المعقول افتراض أن الناخبين سيختارون أي شخص دون حساب لسيرته الشخصية. وأيَّد الحاكم صموئيل جونسون وجهة نظر سبنسر، محاججًا بأن «يهوديًا، أو محمديًا «مسلمًا»، أو وثنيًا، يمكن أن يصل إلى منصب في الدولة بإحدى طريقتين: إما بتخلي الشعب الأمريكي عن الديانة المسيحية كليًا، أو أن يحرز ذلك الشخص ثقة واحترامًا عن طريق السلوك القويم وممارسة الفضيلة». وذكر المفوض ويليام ألكساندر أنه لا يساوره قلق من أن الجيل الحالي سينتخب شخصًا غير بروتستانتي لمنصب عام، ولكنه قلقٌ بشأن «الملايين الذين لم يخلقوا بعد»، الذين قد ينتخبون، في ظل غياب المعيار الديني، كاثوليكيًا أو مسلمًا رئيسًا للبلاد.[34]

أما القضية الأخيرة التي أزعجت كثيرين في مؤتمرات إقرار الدستور، فهي غياب «وثيقة الحقوق» وبخاصة عدم وجود ضمان صريح واضح من انتهاك الحكومة الاتحادية حقوق المواطنين في الحرية الدينية. وكان المفوضون يدركون أنهم بحاجة إلى تقييد الأجيال القادمة من الأمريكيين الذين قد لا يكونون على مستوى مساوٍ من الليبرالية والاستنارة لمستوى المفوضين والرعيل الأول.[35]

## الدين والسياسة: مسيحية من؟

على الرغم من أن الدستور فصل بين الكنيسة والدولة، إلا أنه لم يُبق على الدين خارج السياسة. ومع أن المفوضين في المؤتمر الدستوري تجاهلوا الدين عام 1787، إلا أن الناخبين لم يقتفوا أثرهم في حملة انتخابات الرئاسة عام 1800.[36] برز الدين حقًا بوصفه قضية مركزية حين قامت مجموعة كالفينية من مقاطعة نيو إنجلاند بمهاجمة الآراء الدينية لتوماس جفرسون، متهمة المرشح الديمقراطي – الجمهوري بأنه «كافر» و«ملحد». وفي مقابل ذلك، أظهرت المجموعة مرشحها المفضل من الحزب الاتحادي

المترشح لولاية رئاسية ثانية، جون آدمز، بأنه مسيحي يخشى الرب. وكان جفرسون يرى نفسه مسيحيًا وإن كان القاسم المشترك بينه وبين الكالفينية ضئيلاً جدًا. وأفصح جفرسون عن عقيدته في رسالة إلى صديقه بنجامين رش، كتبها بعد انتخابه، قائلاً: «إنني مسيحي، بالمعنى الوحيد الذي تمناه المسيح لأي شخص من البشر. الإخلاص في الانتماء لمذهبه دون غيره من المذاهب، ويعزو إليه كل الفضائل الإنسانية، ومعتقدًا أنه لم يدع لنفسه ما ليس له».[37] وتتكون مسيحية جفرسون من عدة أركان هي: الدين مسألة خاصة بين الفرد وربه، وحرية الضمير حق طبيعي، والسلوك الأخلاقي أكثر أهمية من النقاء المذهبي، وتعدد وجهات النظر الدينية يجب احترامها والتسامح تجاهها في مجتمع مدني حر. وفي المقابل تتمسك الكالفينية بكثير من المعتقدات التي تقف على طرف نقيض لمعتقدات جفرسون مثل: المسيحية شأن عام مثلما هي شأن خاص، واللاهوت مهم، والدين يزيد عن كونه أعمالاً صالحة، والحرية الدينية تعني الحرية من الخطأ وكذلك هي حرية التعبير، والوحي الإلهي مُقَدَّم على العقل البشري، والتعددية هي تعدٍّ على سيادة الرب.

استخدم القساوسة الكالفينيون كتابات جفرسون لإدانته والبرهنة على عدم أهليته لقيادة دولة مسيحية. وقاموا تحديدًا بالتنقيب في مذكراته حول ولاية فيرجينيا بحثًا عن براهين الإدانة. ووجدوا حقًا ضالتهم المنشودة. فقد أثارت استياءَهم صفحاتٌ تضمنت تأكيد ما يعتقدون أنه تعددية خطرة. وفي مناسبة ما عبَّر جفرسون عن إعجابه بالتسامح الموجود في ولاية بنسلفانيا، حين قال: «إن الدين بكل أنواعه، يحظى بدعم جيد، وذلك كله كاف لحفظ السلم والنظام. أما إذا نهضت طائفة ما تقوم مبادئها على هدم الأخلاق الحميدة، فإن الحس الفطري السليم سيتولى إنصاف المجتمع، وستطرد خارج الأبواب دون أن تكلف الدولة نفسها عناء التعامل معها».[38] اعترض الكالفينيون على فكرة أن أي دين هو دين جيد كغيره، لأنهم يعتقدون أنه لا يوجد سوى دين واحد صحيح. وكان الأكثر إساءة في نظرهم هو تصريحات جفرسون حول الحرية الدينية، «ليقل كل شخص رأيه بحرية دون خوف، وليحافظ على مبادئه التي يؤمن بها، وليمارس عبادته بحسب عقيدته، سواء أكان إلهًا واحدًا أم ثلاثة، أم دون إله، أم عشرين إلهًا. ولتحمه الدولة فيما يفعل».[39] هذا الرأي كان في نظر الذين يحطّون من قدره، دليلاً على أن التعددية التي يؤمن بها جفرسون تجعل منه مشركًا أو ملحدًا.[40]

دان مؤيدو جفرسون محاولة تسييس الدين في الانتخابات. ورأى تونس ورتمان أن هجوم الاتحاديين على معتقدات جفرسون الدينية في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية عام 1800 هي انتهاك للمبدأ الدستوري بالفصل بين الكنيسة والدولة. ويعتقد المحامي النيويوركي أن الكنيسة والدولة «يجب أن تبقيا منفصلتين متمايزتين عن بعضهما»، وحذر أقرانه الأمريكيين

من الخلط بينهما كاشفًا أن «الكنيسة ستفسد الدولة، والدولة ستدنس الكنيسة». وبوصف ورتمان مسيحيًا ملتزمًا، فإنه يعتقد أن الكنيسة كانت بطبيعتها «دائمة وأبدية» وأنها لا تحتاج إلى أي دعم خارجي لكي تقف على رجليها.[41]

ردًا على ذلك، قال جون ميتشل ماسون، وهو قس مشيخي من نيويورك، إن إقصاء الدين عن السياسة هو انتهاك لكلمة الرب. وأشار إلى أن الكتاب المقدس «مليء بالتعليمات التي توجّه تصرفات المسيحيين المتعلقة بالمواطنة». ويوجّه الكتاب المقدس المؤمنين به «بأن يراعوه في كل أمورهم» وهذه الأمور تشمل الشؤون السياسية. المسيحيون يعيشون في ظل «قانون المسيح»، وبناءً على ذلك، يقع على عاتقهم واجب استنكار كل أشكال «الهوى، والعنف، والاحتيال، والبهتان، والفساد الذي يطغى على أنظمة الحزب». وقال ماسون: «لو كان للدين دور في السياسة، ولو أننا ـ في غمرة غرورنا بمواطنتنا، لم نهمل مسيحيتنا، ولو أننا أكثرنا من الصلاة، وقللنا من التشاحن حول شؤون بلدنا، لكانت أحوالنا أفضل هذه الأيام».[42]

كان كل من ورتمان وماسون بروتستانتيين وطنيين يتواجهان في مناظرة تكررت مرات عدة في التاريخ الأمريكي. وكان كل طرف يركز اهتمامه على مستقبل الجمهورية الفتية ضمن رؤية لماضيها تركز على ميراث متميز. ففي نظر ورتمان، كانت أمريكا دولة علمانية تسود فيها السيادة الشعبية، وحقوق الأقليات، وسيادة القانون. وفيما يخص الدين، كان يرى المسيحية مهمة في حياة الأفراد وفي ثقافة الأمة، ولكنه يرى أن يكون تأثير الدين غير مباشر في الشؤون العامة عن طريق دوره في تكوين أخلاق المواطنين. ولدى ماسون نظرة مختلفة ترى في أمريكا دولة مسيحية أوجدتها العناية الإلهية، أمة يعتمد ازدهارها على مدى التزامها بقوانين الرب. ويرى أن أمريكا لا يمكنها أن تحقق وعدها كأمة مسيحية إلا بالتأثير المسيحي الفاعل والمباشر في السياسة العامة وفي المناصب الحكومية.

استخدم كلا المرشحين في السباق نحو الرئاسة الأمريكية عام 1800 الدين لتحقيق ميزة سياسية. بينما رأى كثيرون من خصوم جفرسون أنه غير أهل ليتقلد المنصب الوطني الرفيع لأنه كافر أو ملحد، في الوقت نفسه، وجّه أنصاره الجمهوريون التهمة الماكرة وغير الصحيحة إلى جون آدمز بأنه كان ينوي تأسيس كنيسة وطنية من أجل أن يكسب المعارضة الدينية إلى صفه. واتهم ألكسندر هاملتون جفرسون وأنصاره باستخدام لغة خطاب تسودها المغالاة والتضخيم لتشويه «الرأي الديني المتحمس النزيه»، وهم في الوقت نفسه منهمكون في حالة من «التطرف السياسي المسعور». إضافة إلى ذلك، استخدم أنصار جفرسون لغة خطاب «فصل الدين عن السياسة» أداة لإسكات رجال الدين في الكنيسة الأبرشية الذين دانوا جفرسون، ما أدى إلى تشويه سمعته كونه بطلاً للحقوق الدينية والمدنية.[43]

فاز جفرسون بالرئاسة الأمريكية، غير أن الناخبين الذين انتخبوه وآزروه لم يؤيدوا

آراءه الدينية. بل إن عقيدته الموحدة وضعته ضمن أقلية صغيرة خارج نطاق الاتجاه السائد في البروتستانتية الأمريكية. لكن، وعلى الرغم من أن معتقداته الدينية لم تحظ بتأييد الناخبين، إلا أن التزامه الراسخ بالحرية الدينية قد حظي بتأييدهم، وتحديدًا من قبل الطائفة المعمدانية ذات الانتشار الواسع والسريع بسبب اعتقادهم القديم بالفصل بين الكنيسة والدولة. كان المنهجيون والطرف الجديد من الكنيسة المشيخية، إضافة إلى المعمدانيين، يخشون أن ينجح كالفينيّو نيو إنجلاند الذين يسعون إلى انتخاب رئيس وحزب، في تحقيق ما عجز الدستور عن تحقيقه وهو الاعتراف بأن الولايات المتحدة دولة مسيحية وفق المفهوم الكالفيني. كانت هذه الطوائف الإنجيلية تزدهر في السوق الدينية وتعارض أي تدخل.

أشار جون آدمز، في تحليله بعد ظهور نتائج الانتخابات إلى أن هزيمته الانتخابية جاءت نتيجة خوف الناخبين من قضية الدين والسياسة. وأنحى باللائمة على أنصار جفرسون حين صوروا للناس أن الانتخابات هي تصويت للاختيار بين الاستقامة الدينية والحرية الدينية. وبوضع المرشحين ضمن هذا الإطار الصارخ، فهم آدمز أن معظم الناخبين اختاروا الحرية الدينية. وتصوّر أن الناخبين فضلوا الملحدين والربوبيين على مأسسة الدين التي خطط لها كالفينيّو نيو إنجلاند. حتى بعد عشر سنوات من هزيمة آدمز الانتخابية، بقي متحسسًا من نظرة عموم الناس إليه كونه مناصرًا لتأسيس دين وطني رسمي. وفي عام 1811، وحينما ألح عليه بنجامين رش ليخاطب الشعب الأمريكي حول موضوع الدين والأخلاق، كان رد آدمز بالرفض. وفي ذلك قال: «سأتعرض لشبهة النفاق، وسيتهمونني بمحاولة الترويج لجعل مذهب الكنيسة المشيخية مذهبًا رسميًا وطنيًا لأمريكا، ومن ثمَّ تأسيس كنيسة أسقفية رسمية ومن بعدها كنيسة كاثوليكية».[44] وعلى الرغم من أن آدمز كان يعلن انتماءه للديانة المشيخية، إلا أنه لم يكن طائفيًا. وكان يرى وجهات نظره الدينية شأنًا خاصًا. وفي ذلك قال: «إن آرائي في الموضوعات الدينية يجب ألا تكون لها أي أهمية لأي أحد سوى نفسي».[45]

عززت انتخابات عام 1800 قناعات كلا المرشحين اللذين كانا يؤمنان بها من قبل، وهي أن الدين والسياسة لا يختلطان. وكلاهما كان يمقت قبح الفتنة الطائفية، ومحاربة العقل، والتعاليم الجبانة التي تميز كثيرًا من الزعماء الدينيين. لقد درس كل من آدمز وجفرسون أفكار عصر التنوير التي تقول بأن العالمين الطبيعي والاجتماعي يعملان وفق قوانين لا يمكن إدراكها إلا إذا أعمل ذوو العقول عقولهم التي وهبها الله لهم. وكانت تصوراتهما حول الكون والمجتمع البشري مكتسبة عن طريق الخبرة وليس عن طريق الأفكار الخيالية التي يدعي كثير من رجال الدين أنها حقيقة. ومع أن المعرفة البشرية

بالعالم غير كاملة، وأحيانًا خاطئة، إلا أن السعي لإدراك قوانين الطبيعة واستخدامها لخير البشرية كان أفضل من التلقي الأعمى لتلك الحقائق التي يفرضها الكهنة والوعاظ على مرتادي أبرشياتهم.

بعد أعوام من حملة الانتخابات المريرة، وبعد أن طوى الزمن الضغينة السياسية بينهما، عاد آدمز وجفرسون إلى التفكر في مسألة إن كان للسلطة الدينية أي مكان في الشؤون السياسية. وكان جوابهما بالنفي إذا كان الدين مكونًا من بث عقيدة الخوف التي يدرسها رجال الدين بدلاً من الدين الكريم المبثوث في الطبيعة. ولعل آدمز، بعد أن استذكر الهجوم الطائفي الشرس في انتخابات عام 1800، وضع المتشددين الكالفينيين ضمن فئة «الكهنة والملوك» الذين يحكمون «بالمعجزات الخيالية»، وكان يفضل إله الطبيعة الذي يحكم العالم بحسب قوانينه بدلاً من الأساطير والخرافات التي ينسجها علماء اللاهوت. لو كان الدين ليس بأفضل مما يطبقه أتباعه ويدعيه رجاله، فإن آدمز تساءل جهارًا معلنًا ما لا يُتصوّر قوله: «فإن العالم سيكون أفضل مما يمكن أن يكون عليه إذا كان خاليًا من الدين!» ردّ عليه جفرسون قائلاً: «إذا كان المقصود بكلمة دين، العقيدة الطائفية، حيث لا تتفق طائفتان منهم على شيء، فإن تَعَجُّبَك ... صائبٌ وفي مكانه».[46] كان جفرسون مثل آدمز، يرتعد من العالم الذي يخلو من الدين، ومع أنه شارك أصدقاءه النظرة القائلة بأن كثيرًا من رجال الدين قد حوَّلوا العقيدة اليهودية – المسيحية إلى طائفية وخرافة. لقد اتهمهم بإدامة الجهل في وجه تقدم المعرفة قائلاً: «إن كهنة الطوائف الدينية المختلفة ... يخشون تقدم العلوم كما تخشى الساحرات بزوغ ضوء النهار، ويتجهمون من سماع النذير المشؤوم معلنًا تهاوي الخداع الذي يعيشون عليه».[47]

على الرغم من القلق الذي أبداه آدمز وجفرسون، فإن رجال الدين استمروا في ممارسة تأثيرهم في السياسة الأمريكية. وفي الوقت الذي كان فيه الرئيسان السابقان يتبادلان الرسائل، حفَّزت القضايا الأخلاقية في بداية القرن التاسع عشر المهتمين من البروتستانت لشن حملات صليبية سياسية جديدة.

# الفصل الثاني

## الوحدة البروتستانتية المراوغة:
## بريد الأحد، وهجرة الكاثوليك،
## والانقسامات الإقليمية

لم يكن ليمان بيتشر من داعمي التعددية الدينية. بل كان قسًا مشيخيًا في مدينة ليتشفيلد بولاية كونتيكت، مدافعًا جلدًا عن «النظام القائم»، الذي يعترف بالكنيسة التقليدية التي ينتمي إليها بيتشر بوصفها كنائس المستعمرة الرسمية التي تتمتع بمخصصات مالية من الموازنة لرعايتها. بيد أنه بعد مرور قرابة الثلاثين عامًا على إقرار الدستور الأمريكي، شنّ الحزب الجمهوري في كونتيكت حملة عنيدة لسحب الصفة الرسمية عن الكنيسة ووقف مخصصاتها استنادًا إلى أن المفاضلة في التعامل مع طائفة دينية هو خرق وتعدٍّ على الحرية الدينية للمعارضين لها. قام بيتشر مدافعًا عن «النظام القائم» لأنه ضروري لضمان أخلاق المواطنين. فهو يعتقد أن المسيحية هي أساس التعاليم الأخلاقية والضامن للفضيلة الأمريكية. ويعتقد أيضًا أن الدين هو من الأهمية بمكان بما لا يسمح بتركه للمنظمات التطوعية التي تعتمد على مساهمات أعضائها لدوام نشاطها. ونظرًا إلى كونه مدافعًا نشطًا عن الوضع القائم، وجد بيتشر نفسه وقد أصبح هدفًا لحملات لاذعة مناهضة لرجال الدين انتهت بإلغاء «النظام القائم» عام 1881. وصَفَ بيتشر اليوم الذي أُعلن فيه الإلغاء بأنه «أحلك الأيام التي مرت عليَّ في حياتي». وأضاف: «إن المقت الذي تلقته الكنيسة لم يكن متصورًا، والضرر الذي أصاب قضية المسيح ... لا يمكن جبره».[1]

بعد مدة من التأمل، غيَّر بيتشر رأيه من سحب الصفة الرسمية عن الكنيسة ليصبح مؤيدًا قويًا لسوق دينية تنافسية بقدر ما كان معارضًا لها. وفي عملية تحوُّل مدهشة، أصبح يفسر إنهاء «النظام القائم» على أنه «أفضل شيء حدث في ولاية كونتيكت». كيف نفسر هذا التغيير المثير والمفاجئ في الموقف في مدة زمنية قصيرة؟ الجواب المختصر هو النتائج المدهشة. أوضح بيتشر أنه وفي غضون أشهر على ما سماه «الثورة السياسية» التي أفضت إلى إزالة الدعم الحكومي عن الكنائس، انبعثت الصحوة الدينية وانتشرت في كل أرجاء الولاية. وأضاف قائلاً: «بدأ الرب يفيض علينا من روحه». وحين اجتمع الأساقفة للتشاور والصلاة من أجل دعم الصحوة، توحدوا على نحو منقطع النظير. والأكثر من ذلك، أن الثورة السياسية قد قطعت الدعم الحكومي المالي وأجبرتهم على التوجه إلى الرب وحده طلبًا للدعم المالي. مع توقف الدعم المالي الحكومي، ظن القساوسة أن «الرعية ستتفرق من حولهم كطيور الحجل». لكن ما حدث هو عكس تلك التوقعات تمامًا. كان التغيير الأكبر هو التغيير الذي حدث في جهود القساوسة، إذ نشطوا في إلقاء المواعظ وبناء الكنائس بهمة وعزيمة لم نشاهدها فيهم أيام «النظام القائم». تلاشت العداوة بين الأبرشيات الرسمية والمخالفة، لأنهم قد غدوا جميعهم الآن في قارب واحد. وظهرت الوحدة الجديدة في الهجوم المنظم على الكفرة، وبخاصة عن طريق الصحوة الإنجيلية التي حظيت بدعم عريض من قبل جميع الطوائف.[2]

في عام 1833، لحقت ولاية ماساتشوستس بركاب كونتيكت في إزالة الاعتراف الحكومي بالدين. وأصبحت الآن المجموعات الدينية في كل ولاية تعمل ضمن سوق دينية تنافسية. واكتشف البروتستانت، أو كما في بعض الحالات، أعادوا اكتشاف، أن كثيرًا من الأمور المشتركة تجمع بينهم. وبحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وضع البروتستانت فوارقهم الطائفية جانبًا واتحدوا تحت راية إنجيلية كبيرة عبَّرت عن نفسها بالصحوة والإصلاح. والذي وحَّد صفهم هو التزامهم بأربع أولويات مشتركة هي: الاعتماد على الكتاب المقدس بوصفه المرجعية العليا، وضرورة الولادة الجديدة، وممارسة النشاط الهادف إلى تحسين النفس والمجتمع، ومركزية فداء المسيح في العقيدة.[3] إنَّ الانتشار الواسع والمؤثر للحركة الإنجيلية دفع المؤرخ دانيال ولكر هاو إلى تسميتها «المكافئ الوظيفي للكنيسة الرسمية». كان الناشطون الإنجيليون المندفعون بإيمانهم بأن المسيح يمكنه تغيير الأفراد والمجتمع، يرون الأمة «مجتمعًا مسيحيًا يتحمل أعضاؤه مسؤولية أخلاقية مشتركة».[4]

لكن يا للأسف، فقد كانت الصيغة التي اجتمعت عليها الوحدة البروتستانتية تحمل في طياتها بذور الشقاق والتفسخ. وجد المؤرخ مارك نول، في تحليله للدين في بداية تأسيس الجمهورية، أنه بحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أصبح رب الإنجيليين هو «رب أمريكا» غير أن هذا التوافق العابر تحطم على ضفاف التعصب الإقليمي.[5] وأكد نول أنه بينما مكث الإنجيليون على ثبات في التزامهم بمرجعية الكتاب المقدس، فإنهم أدخلوا في عقيدتهم عناصر من المفاهيم العلمانية تتصل بالحكم الجمهوري والحس العام بما يتصل بالأخلاق. وتُحدَّد مبادئ الحكم الجمهوري المستمدة من الثقافة السياسية المتطرفة في إنجلترا، الفضيلة المدنية بأنها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في سبيل حماية الحرية من سطوة القصر الملكي. أما التفكير الأخلاقي المنبعث من الحس العام، كما تفهمه حركة التنوير الاسكتلندية في القرن الثامن عشر، فيضع شعورًا أخلاقيًا فطريًا لدى جميع الأشخاص، بحيث إذا تلقى الفرد تربية صحيحة، فسيكون هذا الحس مرشدًا موثوقًا للشخص في تحديد ما ينبغي فعله. هذا المزج بين العلماني والمقدس نتج عنه تركيبة بروتستانتية أفضت إلى وحدة غير مسبوقة بين الأمريكيين. غير أن هذا المزج كان له جانب سلبي، فمبادئ الجمهورية وتوجيه الأخلاق بالحس العام قد حقنا البروتستانتية الأمريكية بجرعة كبيرة من الفردية والحرية، ما حدا بالأطراف الساعية إلى تحقيق مصالحها الخاصة إلى تفتيت وحدة الكنيسة بسبب قضية الرق.

قام مسيحيو الشمال والجنوب كل منهم بصوغ تفسيرات منافسة للأخرى للكتاب المقدس بما يخدم مصالحهم الخاصة.[6] وهكذا تسببت قضايا استرقاق السود والإقليمية في انشطار الأمة إلى قسمين. ليس ذلك وحسب، بل قضت على آمال أولئك الذين كانوا

يصبون إلى الوحدة البروتستانتية أمثال ليمان بيتشر.

يتفق هذا الفصل من الكتاب مع الحجة التي قدمها نول، ولكنه يؤكد أن الوحدة البروتستانتية في الساحة العامة في حقبة ما قبل الحرب الأهلية كانت وهمية أكثر منها حقيقية. إنَّ الإقرار بالاعتقاد بمجموعة من المبادئ الشائعة شيء، ونقل هذا الاعتقاد إلى فعل هو شيء آخر. إنَّ المعتقدات الاجتماعية، وردود الأفعال السياسية تجاهها فرضتا على الشعب الأمريكي خيارات صعبة ومثيرة للشقاق، خيارات مدفوعة بالمصالح الذاتية أو بالولاءات الإقليمية، إضافة إلى المشاعر الدينية. على سبيل المثال، ربما يظن المرء أن البروتستانت كانت كلمتهم موحدة في قضية خدمة البريد يوم الأحد، ولكنهم كانوا في الحقيقة منقسمين حول هذه القضية. ويمكن تفسير ذلك في جزء منه بالتشدد المذهبي، فبعضهم يؤكد التمسك بوصية المحافظة على يوم السبت المقدس، بينما يركز آخرون على الحق المقدس في حرية الضمير. غير أنَّ الخلافات ظهرت كذلك في القضايا غير الدينية. فبعض التجار البروتستانت رأوا أن الأمر بسيط حين يراعي الدين متطلبات أعمالهم بالسماح بالاستمرار بتصريف طلبات الزبائن وتوصيلها لهم أيام الأحد، بينما كان يرى آخرون فيها خرقًا للمعنى الحرفي للوصية الرابعة. كانت الخلافات حول قضية الرق المستعصية أكثر عمقًا. مرة أخرى وجد البروتستانت في كلا الطرفين من الخلاف دعمًا لاهوتيًا وتوراتيًا لموقفه في مواجهة الطرف الآخر. لكن الدين والتعصب الإقليمي كانا متشابكين لدى الطرفين إلى درجة أنهما اختلفا حول تحديد ما يعدُّ قضية «مقدسة» بما فيها الحقوق الدستورية، والسوق الحرة، والحرية الشخصية. لم تستطع كنائس الشمال والجنوب التي تقرأ كتابًا مقدسًا واحدًا، وتصلي لرب واحد، أن تتجاوز ولاءاتها الإقليمية!

## التقلب الاجتماعي والفساد الأخلاقي في الجمهورية الجديدة

شهدت أمريكا تقدمًا مطردًا في بداية عقود نشأتها، وظلَّ رجال الدين ينظرون إلى هذا التقدم بتردد وحيرة. ووفق ما يقوله المؤرخ روبرت ويبي، كانت العقود الأربعة الأولى بعد إعلان الاستقلال مناسبة افتتاحية لأمريكا، وبداية التجربة الجمهورية: انفتاح على العالم الخارجي، وتوسع في الرقعة الجغرافية غربًا قدّر له أن يستمر على مدى معظم القرن التاسع عشر، ما فتح فرصًا عريضة طليقة أمام الأفراد محررة من أي قيود خارجية، كالطبقة الاجتماعية. كان النمو السكاني يعني كسب نفوس جديدة لملكة الرب، ولكنه يعني كذلك إرهاق الموارد الحالية من كنائس وقساوسة لدرجة الانكسار. في بداية حرب الاستقلال، كان سكان الولايات المتحدة أقل من تعداد سكان إنجلترا. لكن مع تزايد معدلات النمو في بداية

القرن التاسع عشر، أصبح سكانها ثلاثة أضعاف سكان إنجلترا، وبحلول عام 1845، فاق عدد سكان أمريكا تعداد الإنجليز بخمسة ملايين.[7]

أقلقت التغييرات التي طرأت على التركيبة السكانية الإنجيليين والجمهوريين على حد سواء. كانت الأسرة الربانية، في نظر الإنجيليين، هي حجر الأساس للمجتمع الرباني. والأسرة هي البيئة التي يربى فيها البنون والبنات على الإيمان، وفيها يتعلمون قراءة الكتاب المقدس، ويُنصحون بوضع مبادئ الكتاب المقدس موضع التطبيق في ممارساتهم وتصرفاتهم، ويواجَه السلوك الآثم ويُصحَح. وفي نظر الجمهوريين، اكتسبت الأسرة أهمية إضافية بعد الاستقلال. فمع خروج المزيد من الآباء والأزواج من بيوتهم في الصباح لمكابدة تقلبات السوق والساحة السياسية، كانت أمهات «الجمهوريين» وزوجاتهم يقمن بالمهمة التي أسندت إليهن في تنشئة الأولاد وغرس القيم الضرورية لمجتمع حر ومستقل.[8] وحين خرج عشرات الآلاف من الشباب والشابات من بيوتهم في بداية القرن التاسع عشر، متجهين غربًا إلى المناطق الأقل عمرانًا في المدن الناشئة، كان الإنجيليون والجمهوريون قلقين بالمثل. كانت المناطق الغربية من البلاد تمثل في تصورات المتطهرين مفازات برية، غير متحضرة، وغير مسيحية. وإذا تركت دون ترويض، فسوف يتحوّل قاطنوها إلى همج متوحشين. ودون القيود الموجودة في المجتمعات الإنجليزية المتماسكة والمنظمة تنظيمًا جيدًا، ودون النصح والتوجيه من القساوسة والآباء، فإنَّ هؤلاء الذين يجوبون تلك البراري والقفار سيسهل عليهم التحول إلى حالة من الطبيعة الهمجية. وبالمثل، كانت المدن تمثل مصائد غواية للفتيان والفتيات. فقد استسلم آلاف الشباب الذين افتُتنوا بالفرص الجذابة لتحقيق الاستقلال الاقتصادي، إلى الإباحية والفجور في المدن المجهولة البعيدة عن رقابة الآباء والأساقفة.[9]

حطّمت الديمقراطية الأمريكية في بداية عهد الجمهورية كثيرًا من آليات العالم القديم لضمان السيطرة الاجتماعية، بما فيها تلك التي تفرض الاحترام والإذعان لأصحاب المنزلة الاجتماعية الرفيعة. كان الاحترام أولى ضحايا الثورة الأمريكية. مع نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، تمتع البالغون من الذكور البيض بحق الاقتراع. وأصرَّ الذين شاركوا في حرب الاستقلال على أحقيتهم بكامل حقوق المواطنة في الدولة التي حاربوا في سبيل المحافظة عليها. وبعد الفوز بالحرية، كانوا أحيانًا يثورون على ما يرونه تعديًا على حقوقهم الطبيعية. في عام 1786، تولى أحد المحاربين القدامى في الثورة واسمه دانييل شايس، قيادة مجموعة من المزارعين غربي ماساتشوستس في انتفاضة جماعية ضد محاولات حكومة الولاية بالحجز على مزارعهم. جاءت هذه الأحداث في ظل الصعوبات الاقتصادية التي كابدها المزارعون بسبب حالة الركود الاقتصادي التي أعقبت الحرب، وتسببت في عجز

المزارعين عن دفع الضرائب المستحقة عليهم للحكومة. وهي ضرائب يعتقدون أنها فرضت عليهم من قبل مجلس تشريعي لم يكن لهم فيه تمثيل عادل. كان للتمرد الذي قاده شايس آثار تجاوزت الحدود الجغرافية للولاية، وأثار كثيرًا من المخاوف لدى كثير من الأمريكيين حول احتمالات انتشار حالة الفوضى وعدم احترام القانون في البلاد. وإن حدث ذلك، فهل تستطيع الحكومة الاتحادية الضعيفة أن تسيطر عليه. وحتى عقب إقرار الدستور عام 1788 الذي منح الحكومة الاتحادية سلطة بسط الأمن في البلاد، استمر المتمردون في تحدي السلطة.[10] في عام 1794، رفض المزارعون غربي ولاية بنسلفانيا دفع الضرائب الاتحادية على الكحول المقطر، وهو ما دفع الرئيس جورج واشنطن إلى إرسال قوات اتحادية لقمع العصيان المسلح.[11] في عام 1798 قام مزارعون ألمان شرقي بنسلفانيا، بقيادة نقيب في الجيش الأمريكي اسمه جون فرايز، بمهاجمة مقدري الضرائب الذين كانوا يقومون بأول إجراءات مباشرة من قبل الحكومة الاتحادية لجمع ضرائب الملكية العقارية؛ وهذه المرة، كان جون آدمز هو الذي أرسل الجنود لوقف العصيان.[12]

لاحظ الزوار الأوروبيون أن الأمريكيين يعلنون عن إيمانهم بعقيدة إيمانية عميقة، وفي الوقت نفسه يتصرفون بحسب مصالحهم الشخصية المادية. في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر، صنف الفرنسي أليكسي دو توكفيل الولايات المتحدة بأنها مجتمع متفتت يفتقر إلى الروابط القوية بين أفراده، إذ يسعى الأفراد فيه وراء مصالحهم الخاصة «بحب جامح للإشباع المادي».[13] وأكد أن الأمريكيين دون استثناء، قبلوا «مذهب المصلحة الفردية». وأضاف أن المسيحية الأمريكية لديها تركيز دنيوي: «لا يلتزم الأمريكيون بدينهم من منطلق المصلحة الشخصية وحسب، بل إنهم غالبًا يضعون في هذا العالم الدنيوي المصلحة التي يمكن للشخص أن يحصلها من الالتزام بالدين». ما وصفه توكفيل هو روح المجتمع الرأسمالي الليبرالي الأمريكي حديث النشأة، حيث يتحدى السعي الحثيث إلى تحصيل الثروة من قبل أفراد أحرار مغامرين، المُثُل العليا التي جاءت بها الثورة الأمريكية. ففي ظل المبادئ الجمهورية تتحقق أفضل خدمة للمجتمع على يد المواطنين المتعففين الذين يقدمون المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، بينما الرأسمالية الليبرالية ترى أن خدمة المجتمع تكون أفضل حين تأتي على يد الأفراد الذين يسعون إلى تحقيق ثروتهم الخاصة في سوق حرة محكومة فقط بقوانين العرض والطلب. ووفق ما يرى توكفيل، أنتجت المساواة الأمريكية آلة اقتصادية مذهلة عن طريق إزالة العوائق الخارجية من طريق المشاريع التجارية، وبخاصة الطبقة الاجتماعية. ولكن توكفيل رأى أن الأمريكيين صرفوا كل طاقاتهم تقريبًا على الكسب المادي، ولم يبقوا سوى النزر اليسير لصقل السلوك وخلق الأعمال الفنية العظيمة.[14]

فرانسيس ترولوب، هي الأخرى زائرة قدِمت إلى أمريكا وجالت في ربوعها، وكتبت

حول التكلفة الاجتماعية للتجارة الأمريكية. في عام 1828، وصلت الروائية الإنجليزية، الناشطة الاجتماعية إلى الميناء التجاري المزدحم غربي مدينة سِنْسيناتي. هذا الميناء كان محطة تجميع المحاصيل الزراعية الآتية من المناطق الشمالية الغربية قبل نقلها عبر نهري أوهايو والمسيسيبي إلى مدينة نيو أورلينز والأسواق العالمية. لقد تضاعف حجم مدينة سنسيناتي عشرة أضعاف في العشرين عامًا السابقة لزيارتها، وبرزت المدينة كونها «مركزًا تجاريًا للأرياف، وتصنيع البواخر، والمطاحن، والصناعة، وبخاصة تغليف لحوم الخنزير». وحين نزلت ترولوب من السفينة، أحصت خمس عشرة باخرة تنتظر على رصيف الميناء، وهو الجزء الوحيد من سنسيناتي الذي وجدته «نبيلاً» بحسب وصفها. إذ شعرت بالصدمة مما وصفته بأنه «الافتقار الكلي والشامل إلى العادات الحميدة والسلوك الحسن» بين الناس. فقد وجدتهم أجلافًا غلاظًا همجًا على المائدة وفي الحديث.[15]

ولئن حكم توكفيل وترولوب على الأمريكيين طبقًا لمعايير المجتمع الأوروبي «المهذب» فوجدا الشعب الأمريكي يفتقر إلى الكياسة والأدب، فإن القساوسة والإنجيليين عدّوا السلوك الموصوف دليلاً على الانحدار المقلق للأخلاق. وأشاروا إلى الزيادة المفزعة لاستهلاك الخمر مع ما يستتبعه من التكلفة الاجتماعية للإدمان، واستنكروا السلوك البذيء والفاسق للرجال والنساء «الغرباء» في المدن مثل نيويورك، حيث يُهدِّد الفجور الجنسي قيمَ الأسرة المسيحية، وانتقدوا بقسوة توسع الرق واستنكروه كونه إثمًا، ولاحظوا كيف ينتهك كثيرون قدسية يوم السبت بتحويل اليوم الذي يجب أن يكون يومًا مقدسًا إلى يوم مثل بقية أيام الأسبوع، واستغلاله لتحقيق المكاسب الدنيوية والملذات.

كانت خطايا أمريكا في نظر الإنجيليين البروتستانت تجاوزات فردية، وليست عيوبًا بنيوية في الرأسمالية الليبرالية التي كانت في بداية تحويل اقتصاد البلاد والعلاقات بين العمال وعملهم. إنّ جذور الإثم والخطيئة تمتد في قلب كل رجل وامرأة أكثر من اتصالها بالترتيبات الاجتماعية والاقتصادية. يملك الشخص أن يكون مستقيمًا أخلاقيًا سواء كان يعيش في ظل حكم ملك مستبد أو في جمهورية ديمقراطية، ويمكن للمرء أن يعيش حياته وفق تعليمات الأسفار المقدسة في السوق الرأسمالي تمامًا كما كان القديسون يمتثلون لسلطة الكتاب المقدس في عصر الإقطاع. وعلى الرغم من أن رجال الدين البروتستانت كانوا أحيانًا يشجبون بعض الأفراد العاملين في السياسة، إلا أنهم لم يهاجموا الحكومة قط. ومع أنهم أيضًا كانوا يفضحون السلوك الجشع لبعض التجار، مثل التلاعب بالأسعار، إلا أنهم لم يهاجموا الرأسمالية قط. إنَّ أمريكا الأفضل والأكثر أخلاقًا تأتي من القادة والمواطنين الربانيين، وليس عن طريق تغيير الحكومة والاقتصاد. وبناءً على ذلك، انصبَّ التركيز على إصلاح الأفراد.

# الفصل الثاني

كان توماس جفرسون في نظر كثير من رجال الدين المؤيدين للحزب الاتحادي من نيو إنجلاند، يجسّد أسوأ القادة الكفار. فبعد حكومات الرئيس الرباني الملهم واشنطن، والمتطهر المستقيم آدمز، كان جفرسون ربوبيًا، وهو عند البروتستانت مساوٍ للكافر. والمشكلة مع مثل هذا الشخص في كونه بالطبع رئيسًا للبلاد، ذلك أنّ ازدراءه الشخصي للدين المسيحي سيجد طريقه إلى الظهور في السياسة العامة. وفي أثناء حملة الانتخابات الرئاسية عام 1800، ركز الأساقفة من الحزب الاتحادي على انتهاكاته لحرمة يوم السبت، واصفين إياه بأنه رجل يقضي «يوم الأحد في إقامة الولائم، وزيارة الناس أو استقبال الزوار، وفي ركوب الخيل خارج البلدة، ولا يذهب إلى الكنيسة مطلقًا». ومثلما كان متوقعًا، سرعان ما أثّر استخفاف جفرسون بالوصية الرابعة في القانون العام. فبعد انتهاء ولايته في رئاسة البلاد وتولّي خلفه الذي اختاره بنفسه، ورفيقه العقلاني (وإن لم يكن ربوبيًا مثله) جيمس ماديسون، أقرّ الكونغرس قانونًا يفرض على مصلحة البريد العمل سبعة أيام في الأسبوع، ويقضي بأن على مكاتب البريد التي تتلقى الرسائل والطرود أن تفتح أبوابها ساعةً على الأقل في اليوم بما في ذلك أيام الأحد. كانت الرسالة واضحة لكثير من البروتستانت: الجفرسونيون أكثر اهتمامًا بمتاع الدنيا منها بمملكة الرب. وفي هذه الحالة جعلوا تسهيل التجارة فوق احترام وصايا الرب.[16]

في ذهن بعض رجال الدين، كان سبب التراجع الأخلاقي في أمريكا واضحًا وجليًا، وهو أن أمريكا قد تخلت عن تراثها المسيحي. في موعظة ألقاها تيموثي دوايت، رئيس كلية ييل، في الرابع من يوليو تموز من عام 1812، أشار إلى العناية الإلهية في تاريخ أمريكا: «انظروا في صفحات تاريخ بلدكم»، داعيًا الطلبة الذين تجمعوا في مصلى الكلية: «لن تجدوا من البراهين العظيمة والدلائل الساطعة على الحماية الإلهية والخلاص ... أقل مما شاهده بنو إسرائيل في مصر، وفي التيه، وفي أرض كنعان». فكما خلّص رب إسرائيل القديمة شعبه المختار من الأسر الفرعوني إلى أرض الميعاد، كذلك خلّص الرب إسرائيل الجديدة من بطش الملك جورج الثالث وأوصلهم إلى الحرية والاستقلال في الجمهورية الجديدة المجيدة. ولكن دوايت حذّر من أن الناس الذين يقصرون في الاعتراف بتوجيه العناية الإلهية سيواجهون غضب الإله. ومع أنه يعتقد أن أمريكا أمة مسيحية، إلا أنه تحسّر على أن الدولة التي تأسست عام 1787، لم تكن مسيحية:

> لقد وضعنا دستورنا دون أي اعتراف بالرب، ودون أدنى تقدير لرحمته بنا، كشعب، من حكومته، أو حتى من خلقه. لم يطلب المؤتمر الدستوري الذي وضع الدستور، ولو لمرة واحدة، من الرب أن يرشدهم أو أن يبارك أعمالهم. وهكذا ابتدأنا وجودنا الوطني في النظام الحالي دون الرب.[17]

بعد ذلك بعشرين سنة، تفجّع قس آخر على ما يعتقد أنه كان معلمًا شيطانيًا آخر في فصل الدين عن الحياة العامة. وهو ما حدث عام 1833 حين نقضت ولاية ماساتشوستس اعترافها بالكنائس الأبرشية (المستقلة)، لتكون بذلك آخر ولاية تسلخ الصفة الرسمية عن المؤسسات الدينية. رحّب كثير من الديمقراطيين بذلك الحدث وعدّوه انتصارًا طال انتظاره لاستكمال الفصل التام بين الكنيسة والدولة. فجميع الولايات الآن، إضافة إلى الحكومة الاتحادية، جعلت من الدين شأنًا طوعيًا عن طريق وقف التمويل الحكومي للمؤسسات الدينية. وعند بعض المسيحيين، كالقس الأسقفي جاسبر آدمز، رئيس كلية تشارلز تاون، كان الفصل بين الكنيسة والدولة أمرًا لا يمكن تصوره. إن الحجة القائلة بأن «المسيحية لا علاقة لها بتكوين الحكومة المدنية، هي حجة من الحجج التي ثبت بالتجربة أنها باطلة وتفضي إلى نتائج خطرة». فإذا أزيلت «الأخلاق المسيحية، والمشاعر المسيحية، والمبادئ المسيحية»، من التعليم، ولم تعد الأساس الذي يُنشأ عليه الشباب، فليس لأحد أن يستغرب من التفسخ الأخلاقي الذي لا بد أن يحدث بعد ذلك. كما يجب على الموظفين الرسميين أن «يُلزموا بالمعايير المسيحية» في جميع تصرفاتهم العامة والخاصة، بغية إيجاد صنف من القيادة الذي تتطلبه الأمة المسيحية. وكدليل على ما أعقب فصل العلاقة بين الكنيسة والدولة، أشار آدمز إلى الخطوة التي تهدف إلى جعل يوم السبت مثل بقية أيام الأسبوع للتجارة بدلاً من الإبقاء عليه يومًا مقدسًا للعبادة. لم يكن وراء هذا التدنيس غير الجحود الذي جاء نتيجة خطة ماكرة كما يؤكد آدمز. وكتب موضحًا، في البداية، بدأ العملية «بخطوات حذرة»، ثم «لبست ثوب التساؤل الفلسفي والعقلي المحتشم»، بقيادة أشخاص بارزين مثل فرانكلين وجفرسون، إلى أن أصبحت «تأخذ نهجًا عدائيًا مكشوفًا غير مهادن لكل شكل وكل درجة من الدين المسيحي»[18]. إصلاح أخلاق الأمة، إذًا، مبني على إعادتها إلى أسسها المسيحية، وهذا يعني جعل الدين المسيحي مركزيًا في التعليم العام، وشرطًا لشغل المناصب العامة، وحجر الزاوية في القانون. وتوقف آدمز فجأة دون المطالبة بمؤسسة كنسية وطنية، إذ كان يؤيد عدم الدعم الحكومي للمؤسسات الدينية، ولكنه يطالب أن يكون للدين دور في الساحة العامة كونه أساسًا لأخلاق المجتمع.[19]

ثمة كثير من البروتستانت يتفقون مع آدمز في تشخيصه، ولكنَّ هناك آخرين لديهم وجهات نظر بديلة. إذ يشير مالكو الرقيق من سكان الجنوب الأمريكي وغالبيتهم العظمى من الطائفة البروتستانتية، إلى أن نمو الرأسمالية الصناعية هو السبب الرئيس للانحلال الأخلاقي في البلاد. ويرون أنَّ الرق كان نظامًا اجتماعيًا مترسخًا في التعاليم الدينية. ويشير مفكرون من الجنوب إلى أن نظام الرق عندهم قدَّم إطارًا تمكّن فيه ضعاف الجنس البشري من العيش معًا بأمن وسلام «بطريقة ترضي الرب، بحيث يعطى كل شخص بحسب

عمله، والكل من موقعه حرٌّ في خدمة الرب، وبذلك يهيّئ نفسه للخلاص عن طريق المسيح».
في مقابل ذلك، استنكر مفكرو الجنوب الظفر الذي حققته الرأسمالية كونها مسؤولة عن خلق «سوق وحشية مفلسة أخلاقيًا في علاقتها باليد البشرية العاملة» ومخالفة لروح الدين المسيحي. ولو أطلق العنان لقوانين الرأسمالية لتعمل بنفسها بحرية، فإن النتيجة ستكون مجتمعًا منحبسًا في صراع طبقي بين القلة الغنية غنًى فاحشًا والأكثرية الموغلة في الفقر.[20]

قدَّم الكاثوليك الأمريكيون، مع أنهم أقلية، تحليلهم للتراجع الأخلاقي في البلاد. ولا ينظر معظم قساوسة الكاثوليك، الذين يتخذون منهجًا مسيحيًا محافظًا، إلى المشكلة من ناحية التفاعلات السياسية والاجتماعية مثل العلاقة بين الكنيسة والدولة، أو الصراع بين الرأسماليين والعمال، ولكن بكونها قضية فردية. وقالوا محاججين إن الكنيسة كانت على الدوام بحاجة إلى التكيُّف مع الترتيبات الاجتماعية، من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ولكن مهمتها الأساسية بقيت ولم تتغير وهي تخليص النفوس. على هذا، فإنَّ الإصلاح يجب ألا يوجَّه إلى المجتمع بل إلى الأفراد. وبدلاً من الصراع مع كيانات هذا العالم الفاني التي ستنتهي إلى الزوال، فإنَّ على الأفراد اعتناق «المثل المسيحي الأعلى بتسليم الشخص نفسه لإرادة الرب والرضا بالموقع الذي قسم له في المجتمع». ويجب تعليم طلبة المدارس الصغار قصصًا عن «الصبر البطولي للشهداء المسيحيين الأوائل وغيرهم من القديسين» كونهم نماذج تحتذى في الاستقامة الأخلاقية.[21]

## دعوة «المؤسسة البروتستانتية» إلى النهضة والإصلاح

استعرض القس البنسلفاني، روبرت بيرد، الاستراتيجية البروتستانتية لإصلاح المجتمع الأمريكي في كتاب له بعنوان «الدين في أمريكا» (1843). وفيما كانت الكنيسة تعمل خارج نطاق الحكومة، اعتقد بيرد أن النزعة التطوعية الدينية التي سادت في الولايات المتحدة كانت هي الخلاص للدولة الأمريكية. وأعلن أنه مع التسليم بأن الكنيسة والدولة منفصلتان، ولكن تجمعهما «صداقة متبادلة». وقال إن الكنيسة لا تطلب من الحكومة شيئًا سوى «حماية حقوق الضمير، وهذا ما تحصل عليه بوفرة». وبالمقابل، تتلقى الحكومة من الكنيسة الشيء الكثير:

> إنها تتلقى التأثير الأخلاقي الهائل للكنيسة، من التبشير بالإنجيل، في آلاف وعشرات الآلاف من المواقع في أرجاء البلاد، في مدارس السبت، ودروس الكتاب المقدس، وغيرها من تأثيرات المسيحية. وفي هذه البيئة تجد القوانين قواعدها وأعلى ضمانات فاعليتها. إنه بسبب تأثيرات يوم السبت،

والكنيسة. والكتاب المقدس، يمكن حكم بلاد شاسعة يقطنها أكثر من سبعة وعشرين مليون نسمة، وتحكم دون الحاجة إلى الحربة والمدفع.[22]

وعلى الرغم من أن تأثير الكنيسة في معظم الوقت كان تأثيرًا غير مباشر، من حيث تغيير الأشخاص بدلاً من تغيير السياسات، فإنها كانت، مع ذلك، تأثيرات قوية.

لكي تكون أداة تأثير سياسي فاعل، تحتاج الكنيسة إلى قاعدة شعبية عريضة. وهذا يقتضي منها أن تضم في عضويتها مجموعات غفيرة من الشعب الأمريكي. في بداية عهد الجمهورية، أصبحت الإنجيلية الديانة الشائعة عن طريق «التحول الديمقراطي» للمسيحية الأمريكية على حد وصف المؤرخ الأمريكي ناثان هاتش، وتصدر المعمدانيون والمنهجيون تلك الجهود. وبعد أن بدأت الدولة الجديدة تتلمس معالمها عقب فوزها بالاستقلال، كان المعمدانيون والمنهجيون في هامش المجتمع: أولاً لكونهما طائفتين صغيرتين على الرغم من نموهما السريع، وثانيًا أن معظم أتباع الطائفتين كانوا يقطنون على طول الطرف الغربي من البلاد. لكنهما استطاعتا التحرك من الهامش إلى مركز الدين الأمريكي بسبب نشاطهما المدعّم بالمساواة الأمريكية، وصحوتهما الناتجة عن الإحياء الديني الذي يعدُّ مركزيًا في تراثهما. وطبقًا لأحد التقديرات، فإنَّ الطوائف المتعددة المنضوية تحت هاتين الكنيستين تؤلف ثلثي رجال الدين وأعضاء الكنائس البروتستانتية في منتصف القرن التاسع عشر. ففي عام 1775، كان هناك 1800 قس يخدمون الكنائس الأمريكية، وبحلول عام 1845، تضخم العدد ليصل إلى قرابة الأربعين ألفًا. وفي تاريخ سابق، كان لدى الأبرشيين (الطائفة المستقلة)، وهم الذين ورثوا التقاليد التطهرية في نيو إنجلاند، ضعفا تعداد رجال الدين في أي كنيسة أمريكية. وبحلول عام 1845، تقلص تعداد قساوستهم إلى أقل من عُشر تعداد قساوسة الكنيسة المنهجية.[23]

نتج عن هذا النمو المذهل للطوائف ذات النزعة الشعبية مثل المعمدانية والمنهجية تحوُّل مهم في الأسلوب، والقيادة، والمرجعية الدينية. وأصبح «عموم» الناس من الرجال والنساء يمارسون دورًا أكثر أهمية عن طريق اختيارهم الديانة الأكثر جاذبية لهم، ومن ثم إصرارهم على ضرورة أن يحترم القساوسة الذين وقع عليهم الاختيار رغبات جمهور المؤمنين. وكانوا يفضلون اختيار القادة من الطبقات الوسطى والعاملة القريبة منهم ممن لم يتلوث فكرهم بالتعليم الرسمي، فقد كانوا لا يطمئنون إلى خريجي الكليات البارزة الذين يجيدون استعراض معرفتهم الواسعة باللاهوت. غير أنَّ أعمق تغيير وأدومه في هذا المشروع الجماهيري الديني هو التحوُّل الذي طرأ على المرجعية الدينية من كنائس يقودها القساوسة إلى كنائس يمارس فيها جمهور المؤمنين السلطة الحقيقية. ونتيجة لذلك، تغيَّرت طريقة عمل الساحة الدينية تغيُّرًا جوهريًا. ووفق تعبير هاتش: «تمكنت هذه التيارات

من ضمان ألا تقوم الكنائس بالاستئثار بالدين دون عامة الرعية، وبدلاً من ذلك، أصبح القادة الدينيون يقصدون الناس أينما وجدوهم، ويحتضنونهم دون أي حساب للمكانة الاجتماعية، ويطالبونهم بالتفكير، وتفسير الكتاب المقدس، وتنظيم الكنيسة لأنفسهم. تبقى هذه الشعبية الدينية، التي تعكس عاطفة الناس العاديين وجاذبية صانعي الحركات الديمقراطية، واحدةً من أقدم دوافع الحياة الأمريكية وأعمقها».[24] قد تبدو هذه الساحة الشعبية الدينية صاخبة من منظور معايير الذوق السائدة في نيو إنجلاند ذات الأغلبية التطهرية أو فيرجينيا ذات الأكثرية الأنغليكانية. ولا ضير في ذلك، فقد كانت الصحوة الدينية بأنواعها تتسم بالصخب، سواء تلك التي قامت في التخوم مثل حركة إحياء كين ريدّج في ولاية كنتاكي في بداية القرن، أو النهضة التي قامت في القسم الغربي والأوسط من مدينة نيويورك في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. كان الوعظ موجهًا نحو حفز الأفراد على تغيير حياتهم عن طريق تحويل ميولهم وتوجهاتهم عن الشيطان إلى المسيح، ومن الحياة الدنيا إلى الحياة الأبدية، ومن الخطيئة إلى الخلاص. وبدلاً من التركيز على المذهبية الضيقة واللاهوت، طبقت الخطب والمواعظ مبادئ الكتاب المقدس على الأفراد، جاعلة كل فرد من جمهور الإحياء يعتقد أن الخطيب يتحدث إليه مباشرة. كانت المنافسة بين الوعاظ على أشدها لدرجة أن بقاء الخطيب في الساحة يتطلب أن يكون مبتكرًا، جريئًا، جهوري الصوت. وفي مدينة كين ريدّج، كان يقف في المخيم أربعة خطباء يخطبون في آن واحد، وكان جمهور المؤمنين أحرارًا في الاستماع إلى أي واحد منهم.[25] إضافة إلى أن إحداث ضوضاء الابتهاج الروحاني في تجمعات الطقوس الدينية الإحيائية، جعل ناشطي الصحوة من الدين مادة ذات أهمية إخبارية تمتلئ بها صفحات الجرائد المتزايدة لنقل أخبار التقدم الإحيائي.

أبدى الإنجيليون الإحيائيون والإصلاحيون في عصر ما يسمى «الصحوة العظمى الثانية»، روحًا تآلفية فيما بينهم. إذ تجاهلت مبادرات الإصلاح التي كان يقودها المؤمنون الفوارقَ المذهبية والخلافات العقدية، وذلك في سبيل تنظيم البروتستانت من جميع الطوائف للعمل صفًا واحدًا لإصلاح أخلاق المجتمع. وحين وصل تشارلز غرانديسون فيني، المحامي الذي تحوَّل إلى مبشِّر، إلى روتشستر في نيويورك عام 1830 ليبدأ سلسلة من طقوس الإحياء، باشر بتهيئة المجتمع المحلي لصحوة روحانية عن طريق تنظيم حلقات صلاة ضمن مجموعات تتجاوز الحدود والفوارق الطائفية. ويعبِّر السمسار العقاري برادفورد كينغ عن نفاد صبره من «منافقي الكنيسة القديمة الذين يركزون معظم اهتمامهم على دقائق التفاصيل المذهبية بدلاً من كنيسة المسيح». كان المبشر فيني مسرورًا من مستوى التعاون الذي رآه بين البروتستانت في روتشستر، ومستبشرًا بما ظهر أن «المسيحيين من كل طائفة اتحدوا في قضية مشتركة، وأنهم يعملون بعزيمة معًا لإنقاذ العصاة من النار». ولاحظ فيني

أنه يمكن مشاهدة «المسيحيين من طوائف مختلفة»، في اجتماعات الصلاة، وفي طقوس العبادة الرسمية وقد اختلط بعضهم بعضًا داخل الكنيسة يوم الأحد، راكعين أمام مذبح واحد في لقاء الصلاة الاجتماعي.[26]

ابتكر المبشرون الإنجيليون استراتيجيتين لإصلاح الأفراد ومن ثمّ تغيير المجتمع. الأولى، أنهم عززوا الاجتماعات الإحيائية الدينية الهادفة إلى تغيير قلوب الناس عن طريق الصحوة الروحية. والأخرى، أنهم نظموا عددًا كبيرًا من الجمعيات الخيرية الموجهة نحو تكريس الإصلاح الأخلاقي. وكان انطلاق الشرارة الأولى لجهود الإحياء التي قام بها الإنجيليون في المقاطعة المحروقة من نيويورك، وهي المنطقة التي تقع إلى الغرب من ألباني، المقاطعة الغنية بالتقاليد والمواتية لتلقي سجال رحمات الرب المتدفقة من وقت لآخر، ومن هناك انتشرت إلى مناطق نيو إنجلاند. كانت «الصحوة العظمى الأولى» التي حدثت في منتصف القرن الثامن عشر جزءًا من مصادر إلهام الصحوة الثانية. وعقد فيني عزمه على البحث عن وسائل جديدة تمكنه من الوصول إلى أعداد غفيرة من الجمهور ومخاطبتهم، بعد أن لاحظ أن معظم النجاح الذي حققه جورج وايتفيلد، أول دعاة الصحوة وأنجح خطبائها المفوّهين، يمكن عزوه إلى كونه «خطيبًا مبتكرًا». فانطلق بنفسه حاملاً رسالته نحو الناس، كما فعل وايتفيلد من قبله، بدلاً من الانتظار حتى يأتي الناس إليه في الكنيسة لتأدية الشعائر التقليدية. كان يبشّر ويلقي المواعظ في كل يوم من أيام الأسبوع، ويتجاهل الفوارق الطائفية، ويقدم الإنجيل بلغة خطاب تفاعلية وجذابة. أدرك فيني، كما فعل وايتهد، أن الإبداع مهم لجذب الجمهور والاحتفاظ بهم. وذكر في كتاب له بعنوان «محاضرات حول إعادة إحياء الدين» (1835): «أن غاية تدابيرنا هي كسب الانتباه». إضافة إلى ذلك، كان فيني مرنًا في توظيف التدابير الجديدة مثل الإعلان في الصحف، والمنشورات وغيرهما من الوسائل المتوافرة. وكتب يقول: «يجب أن يكون لديك شيء جديد»، وهي عبارة تردّد صداها فيما بعد في القرن التالي على لسان المبشر الإنجيلي دوايت مودي، الذي قال صراحة: «إذا لم ينجح أسلوب من الأساليب التي استخدمتها في إيقاظ همم الناس، فعليك أن تجرب أسلوبًا آخر».[27] وفي دراسة لحركة الإحياء في مدينة بلتمور، اكتشف تيري بلهارتز أن الإحياء لم تكن ثورانًا عفويًا من قاعدة شعبية. ولاحظ أن الجموع «استُثيرت» من قبل كتائب من الإنجيليين الذين انتشروا بين الناس وضاعفوا الفرص التي تمكّن الناس من الشعور بالصحوة العظمى. وخلص إلى أن الطلب على الدين ازدادت حدته بسبب الزيادة المفاجئة للعرض من ذلك.[28]

إن تيارات الإحياء في ثلاثينيات القرن التاسع عشر لم تكن إنجيلية وحسب، بل كانت ديمقراطية كذلك. وكما يناقش دانييل وولكر هاو في دراسته حول الدين والسياسة في

# الفصل الثاني

الشمال الأمريكي قبل الحرب، عمومًا، وفي صفوف حزب الويغز (المؤيد للثورة الأمريكية) تحديدًا، كان بين حركة الإحياء والديمقراطية ارتباط وثيق. وكانت كل واحدة منهما، كما كتب هاو، «تؤكد المطالب الشعبية في مواجهة النخبة، والتعددية في مواجهة المعتقدات التقليدية، والموهبة القيادية في مواجهة الوطنية، والتنافسية في مواجهة السلطة، والابتكارية الأمريكية في مواجهة التقاليد الأوروبية».[29] ومع تزايد مشاركة الإنجيليين في السياسة في مطلع القرن التاسع عشر، جلبوا معهم إصرارًا على إصلاح المجتمع، وكانت وجهة نظرهم ترى أن أفضل طريقة للوصول إلى تلك النتيجة هي تغيير قلوب الناس. وبذلك فقط يمكن تغيير السلوك.

تزيد الحركات الإحيائية عن كونها تدابير جديدة، ذلك أنها قدمت رسالة جديدة تناسب المجتمع الديمقراطي. وخلافًا لما كان عليه وايتفيلد والمبشرون الإنجيليون في الصحوة العظمى الأولى، لم يكن فيني يبشّر بالمعتقدات الكالفينية كالفساد الكلي للإنسان نتيجة الخطيئة الأصلية، واعتماد الإنسان المطلق على الرب، الذي يملك وحده تغيير قلب الإنسان. ورفض فيني الفكرة القائلة بأن الخلاص هو نتاج «الولادة الجديدة» بمعنى أن الشخص تلقى قلبًا جديدًا أو روحًا جديدة. بل كان يعتقد أن الخلاص يأتي من ممارسة الفرد خياراته.

> إن التغيير الذي يطرأ على القلب، إذًا، يتكون من تغيير الأولويات المتحكمة في الذهن فيما يتعلق بالهدف الذي يسعى إليه الإنسان. فالقلب الأناني هو الذي يقدم أولوية المصلحة الشخصية على مجد الرب ومملكته. والقلب الجديد يكون بتقديم مجد الرب ومصالح مملكته على حساب السعادة الشخصية للمرء. بكلمات أخرى، إنها تغيير من الأثرة والأنانية إلى الإيثار والإحسان، من تعظيم المرء لمصلحته الشخصية إلى خيار متحكم يسعى إلى تحقيق رضا الرب وتمجيده ومملكته.[30]

إضافة إلى القيام بجهود الإحياء من أجل كسب النفوس لمملكة الرب، عزز الإنجيليون الجمعيات الخيرية الموجهة نحو تحقيق فوائد دائمة للرجال والنساء والأطفال في المجتمع. وما من شك أن الجماعات العلمانية هي الأخرى تدعم العمل الخيري، غير أن مفهوم الإنجيليين للعمل الخيري كانت على النقيض من المفهوم التنويري الذي يعد «العمل الخيري» هدفًا في حد ذاته. فالمفهوم الإنجيلي يقول إن العمل الخيري يجب أن يعزز «الانتشار المنظم للمذهب الإنجيلي». ولذلك، قام الإنجيليون بتأسيس عدد من الجمعيات، بما فيها جمعية الإنجيل الأمريكية (1816)، وجمعية الكراسة الأمريكية (1825). والجمعية التبشيرية الأمريكية (1826)، وجمعية اتحاد مدرسة الأحد (1817) واتحاد الاعتدال الأمريكي

(1826)، وجمعية انضباط السجن الأمريكية (1825). والجمعيات الأربع الأولى كانت استراتيجيتها الأساسية هي التعليم، وذلك عن طريق طبع الأناجيل والنشرات وتوزيعها، وإرسال البعثات التبشيرية محليًا ودوليًا، إضافة إلى إقامة مدارس الأحد للأطفال. كان البروتستانت يؤمّلون من وراء ذلك كبح جماح موجة الفجور وانعدام الأخلاق المرتفعة على المستوى الوطني. وعبر الوسائل المتنوعة، كانت الجمعيات تهدف إلى رفع مستوى الأفراد الأخلاقي عن طريق نشر كلمة الرب. أما الجمعيات الأخرى مثل تلك التي تروج للاعتدال وإصلاح السجون، فإنها تركز على أمراض اجتماعية محددة كانت تعصف بالأمة.[31]

وعبر النشاط في حركات الإحياء والجمعيات الخيرية، كان الإنجيليون يرجون إعادة تشكيل الثقافة السياسية. غير أنهم وفي بعض القضايا الأخلاقية المحددة، اقتربوا كثيرًا إلى درجة التدخل المباشر في السياسة. ومن أبرز المناسبات التي ظهر فيها هذا التدخل كان عام 1810، حين أقر الكونغرس قانونًا يلزم مكتب البريد بالعمل في أيام الأحد.[32] كان البروتستانت على رأي واحد في جعل يوم الأحد يومًا مقدسًا وفق وصية إلهية كما جاء في الكتاب المقدس. أصبحت قضية احترام عطلة الأحد قضية دينية في حملة انتخابات الرئاسة الأمريكية عام 1800، حين قام رجال الدين من نيو إنجلاند من أنصار الحزب الاتحادي بمهاجمة توماس جفرسون على تدنيسه عطلة الأحد جاعلين ذلك أساسًا في الهجوم الشخصي عليه. وأعلنوا أن جفرسون يفضل أن يكون في أي مكان يوم الأحد ما عدا الكنيسة، مستشهدين بواقعة واحدة عام 1799 حين حضر جفرسون حفل استقبال أقيم على شرفه يوم الأحد في مدينة فريدركسبيرغ. ودوّن أحد المعلقين كاتبًا، «انطلقت أبواق الدعاية عن هذه الواقعة في أرجاء القارة على أساس أنها حجة دامغة على احتقار جفرسون للدين المسيحي وتبجيله للدين الجديد في فرنسا».[33] ومع أنه يمكن تجاهل هذه الاتهامات بحكم أنها من قبيل ما هو معهود من المهاترات السياسية في الانتخابات، غير أنها تؤكد أن الشعب الأمريكي في بداية تأسيس الدولة كان يتوقع من المسؤولين المنتخَبين أن يراعوا الوصية الرابعة من الوصايا العشر. وكان على المحك ما يزيد عن الانصياع لوصية واحدة، ذلك أن احترام الأحد هو اعتراف بسلطة الكتاب المقدس وبالموقع المركزي للمسيحية في المجتمع الأمريكي.

بإقرار قانون عام 1810، كان الكونغرس يستجيب للمصالح التجارية التي كانت تتوسع غربًا وتطالب الحكومة الاتحادية ببناء البنية التحتية الضرورية لإقامة اقتصاد وطني متكامل. وكان ألكساندر هاملتون قد اقترح في عام 1790 أن يكون للحكومة دور فاعل في دعم التطوير الاقتصادي. وهي دعوة تلقفها هنري كلاي وطبقها في عشرينيات القرن التاسع عشر. ولكن عند الإنجيليين، كان القانون الذي يتطلب عمل مصلحة البريد يوم

الأحد يخالف قانونًا أعلى. أعادت الحرب التي أعقبت هذه المسألة فتح النقاش في قضية الكنيسة والدولة الذي أثير عام 1787: ما هو الموقع الذي يحتله الدين في أمريكا؟ في الطرف الأول، وقف من يناقش بأن أمريكا دولة مسيحية، وأن على مواطنيها أن يعترفوا بأن قانون الرب فوق الجميع. في الطرف المقابل، وقف الذين يدّعون أن داعمي العريضة المطالبة بإلغاء قانون عام 1810، يريدون أن يفرضوا وجهات نظرهم الدينية على الدولة، وأنه ليس للحكومة صوت في مثل هذه القضايا الدينية.

وقعت في هذه الحرب معركتان. الأولى استعرت عام 1810 واستمرت حتى عام 1817، وكانت في الأساس صراعًا بين عرائض متضادة. إذ تلقى الكونغرس ما يربو على مئة عريضة من طرفي الصراع. إحدى هذه العرائض جاءت من مجموعة من بروتستانت فيلادلفيا تناقش أن القانون يقلل من احترام الأحد بوصفه يومًا مقدسًا. وفي نظر الموقعين على العريضة، أن احترام يوم الأحد هو «أمر رباني».[34] وفي عريضة أخرى مقدمة من مجموعة من مدينة نيو جيرسي جاءت صياغتها بلغة مشابهة للخطاب الذي يوظفه اليمين المسيحي في القرن الواحد والعشرين: «إن حكومتنا هي حكومة مسيحية، حكومة شكّلها وأسسها مسيحيون، ولذلك ينبغي أن تكون ملزَمة بكلمة الرب، وليس لها الحرية في مخالفة قوانينه، ولا أن تتصرف بما يخالف ما يقع على عاتقنا من التزامات تجاهه سبحانه». وعلى الرغم من ذلك، رأى كل من الكونغرس ومدير مكتب البريد أن الدستور الأمريكي هو القانون الأسمى في البلاد رافضين الحجج الدينية. ورأوا أن عمل مكتب البريد أيام الأحد ضروري «لاستمرار الحياة الاقتصادية للدولة».[35]

أعاد الإنجيليون توحيد صفوفهم عام 1828 بعد خسارتهم تلك المعركة. في حملة مُحكمة التنظيم لإلغاء القانون، وأطلق على هذه الحملة التي تخطت الحدود الطائفية اسم «الاتحاد العام لدعم الأحد المسيحي» ويمثل تحالفًا ذا قاعدة عريضة لمطالبة الكونغرس بالاعتراف بالواجب المفروض عليه بضمان تطابق القوانين التي يشرعها مع قانون الرب. أطلقت هذه المنظمة التي يقودها التاجر جوسياه بيسل الأصغر والقس ليمان بيتشر حملة هجومية تضمنت سلسلة من الخطابات التي تشجب التدهور الأخلاقي في البلاد. وطبعت المنظمة نسخًا من تلك الخطابات، ووزعت العرائض لجمع التواقيع من الجمهور لتقديمها إلى الكونغرس لإلغاء القانون. وأظهر بيسل ومجموعة من التجار الإنجيليين دعمهم لإلغاء القانون بتعهدهم وقف جميع النشاطات التجارية يوم الأحد. لكن المعركة السياسية تركزت مرة أخرى على حملات العرائض. وفي المدة الزمنية من عام 1828 وحتى 1831، قدم إلى الكونغرس ما يربو على تسع مئة عريضة تطالب بإلغاء القانون. كان الموضوع الرئيس فيها أن أمريكا دولة مسيحية خرقت الالتزام المفروض عليها بضرورة الامتثال للوصايا المقدسة.

ومن العرائض النمطية التي قدمت إلى الكونغرس تلك التي جاءت من كارولينا الشمالية وتضمنت لغة تؤكد أن أمريكا كانت «مجتمعًا مسيحيًا، حيث تعترف فيه الحقوق الممنوحة والمؤسسات السياسية، إضافة إلى الأحكام التشريعية في الدولة بسلطة الدين المسيحي».[36]

في المقابل، تولى معمدانيو اليوم السابع والطائفة الخلاصية إدارة دفة المعركة الدينية في مواجهة المطالبين بحظر العمل يوم الأحد، حيث اتخذ الفريق الأول الموقف القائل بأن يوم الأحد يوم مقدس عند بعض المسيحيين، وعليه فإن أي قانون يجعل من يوم الأحد يومًا مقدسًا هو عمل يخالف نص التعديل الأول من الدستور لأنه يدعم حكوميًا طائفة دينية على حساب الطوائف الأخرى. وناشد المعمدانيون «أصدقاء الحقوق المتساوية» لمهاجمة «المتزمتين المتدينين» الذين يضغطون على المشرع بتلك الجهود المقترحة لوقف نشاط البريد يوم الأحد، والتي من شأنها تجريم الآخرين الذين لديهم شعور مختلف في اتباع معتقداتهم المخلة بواجبهم نحو الرب»، واستشهدوا أيضًا بالمشاعر التي عبَّر عنها جورج واشنطن: إن الذي «يسلك سلوك المواطن الصالح»، فإنه محميّ في ممارسة العبادة وفق ما يمليه عليه ضميره.[37]

غير أن الجماعات الدينية لم تكن الوحيدة التي تمارس ضغوطها على الكونغرس فيما يخص عمل البريد في أيام الأحد. إذ وصل إلى الكونغرس مئات العرائض من مختلف المصالح التجارية تذكّر أعضاء الكونغرس بالخسائر الاقتصادية الناتجة عن تأخر المعاملات في خضم تقلبات السوق. وردًا على الإنجيليين الذين يستندون إلى القانون الأعلى، أصر أحد أعضاء الكونغرس في مناشدته رفاقه في المجلس على أن واجب الحكومة الأول هو حماية المواطنين في ممتلكاتهم. وفسَّر مدافعون آخرون عن قانون عمل البريد يوم الأحد الحملات الدينية المناهضة للقانون بأنها «خطة» الجماعة المسيحية للسيطرة على الحكومة لجعلها متطابقة مع دينهم الخاص، في خرق سافر لنص التعديل الأول من الدستور الذي يمنع المأسسة الدينية. قدم ريتشارد جونسون من ولاية كنتاكي، رئيس لجنة مجلس الشيوخ الخاصة بمكتب البريد، وشبكة طرق البريد، تقريرًا إلى المجلس عام 1829 عنوانه «تقرير مجلس الشيوخ الخاص بموضوع البريد يوم الأحد». تضمن التقرير حججًا تقول بأن الكونغرس لا يملك سلطة دستورية لإلغاء عمل البريد يوم الأحد استنادًا إلى مسوغات دينية لأن مثل هذا الإلغاء سيؤسس «مبدأ يقضي بأن المجلس التشريعي هو جهة مرجعية تملك سلطة تحدد ما هي قوانين الرب». وهذه السلطة تتجاوز التفويض الدستوري للكونغرس. وكما أشار جونسون، فإن الكونغرس هو «مؤسسة مدنية تفتقر كليًا إلى أي مرجعية دينية». ومن وجهة نظره، إذا أصبح الكونغرس منبرًا لتفسير القانون المقدس، فإن مواطني الولايات المتحدة سينضمون إلى 800 مليون شخص في «العبودية الدينية». لقد ميَّز الدستور الولايات المتحدة عن غيرها حين قطع الصلة بالسابقة التاريخية الخطرة

التي تسمح للدين بالتدخل في الحكومة وبالعكس. إلى جانب ذلك، أكد جونسون أن بريد الأحد يقوم بتوصيل الإنجيل إلى الناس في طول البلاد وعرضها عبر الكراسات الدينية التي غالبًا ما يكون ناشروها هم الذين يقدمون العرائض إلى الكونغرس لوقف توصيلها في ذلك اليوم. أخيرًا أكد التقرير الموقف القائل بأن أمريكا ليست دولة مسيحية: «لقد ساوى الدستور بين ضمير اليهودي وضمير المسيحي في القداسة. ولم يمنح الدستور سلطة أعلى لتبنّي تدابير تؤثر في ضمير شخص منفرد دون المجتمع». وبعبارة أخرى، إن الدين مسألة بين الفرد والرب، وبناء على ذلك، «فإن الخط الفاصل بين الكنيسة والدولة لا يمكن أن يكون أكثر وضوحًا من ذلك».[38]

وكما كان مصير الحملة الأولى، باءت جهود الحملة الثانية لوقف خدمة البريد يوم الأحد بالفشل. غير أن التقنية سرعان ما نجحت في تحقيق ما عجز الإقناع الأخلاقي عن تحقيقه، فالتلغراف وسكة الحديد يعنيان أن المعلومات التجارية يمكنها التدفق سبعة أيام في الأسبوع دون الحاجة إلى خدمة توصيل البريد أيام الأحد. ومع انتصاف القرن، بدأ مديرو مكاتب البريد بالتوقف عن توصيل الرسائل في أيام الأحد. وعقب الحرب الأهلية، توقف عمل مصلحة البريد نهائيًا أيام الأحد.[39] وتوضح الحملة حقيقة أن الإنجيليين كانوا قوة متوحدة إلى حد كبير، وكانوا يستطيعون تحريك جهود على مستوى الدولة بما يتجاوز الاختلافات والفوارق الطائفية والمذهبية. وتعني كذلك أن محاولة الجماعات الدينية تأسيس الالتزامات الأخلاقية للدولة ستلاقي حتمًا معارضة صارمة من قِبَل المصالح العلمانية والتجارية. وكما بات واضحًا من العرائض المناهضة لإلغاء القانون، لم تكن المعارضة تعني المعارضة للدين، بل كانت تعني رفض تفسير ديني محدد.

إن إخفاق الحملة لوقف إيصال البريد أيام الأحد لم يكن نتيجة لنقص في الجهود أو التعليم لدى الإنجيليين، بل بسبب موقف سياسة عدم التدخل في النشاط الاقتصادي الذي كان سائدًا في أمريكا الجاكسونية. لقد فاز أندرو جاكسون في الانتخابات الرئاسية حين أعلن أمام المزارعين والعمال، الأمريكيين العاديين، أن معظم مشكلاتهم تنبع من السياسات العامة التي شرعت من قِبَل مجموعة صغيرة متنفذة من أرباب الأعمال والصناعة. وشنّ جاكسون حربًا على المصارف الوطنية، والضرائب والرسوم الجمركية، والتحسينات الداخلية الممولة من الحكومة الاتحادية التي كان يرى أنها هبات سخية من الحكومة إلى قلة قليلة من الأثرياء. واعتنق جاكسون الفكرة الليبرالية التي تقول بأن الدولة وجدت أساسًا من أجل حماية ملكية الأفراد، وفيما عدا ذلك، عليها أن تترك الأفراد أحرارًا في السعي نحو تحقيق مصالحهم وفق إبداعهم ومغامراتهم. وهذا الموقف نفسه ينسحب على العلاقة بين الكنيسة والدولة. ويلخص تعقيب جاكسون على الموضوع موقف

الحزب الديمقراطي. في رسالة بتاريخ 12 يونيو حزيران من عام 1832، إلى مجموعة من أبناء الطائفة المشيخية الذين تقدموا بعريضة يطالبون فيها بتحديد يوم «للصوم والتضرع والصلاة» وضح جاكسون رفضه لهذا الطلب مفصحًا عن كرهه «لتعكير الأمان الذي يتمتع به الدين في هذا البلد بانفصاله التام عن القضايا السياسية للحكومة العامة».[40] كان جاكسون يعلن أنه من أتباع الطائفة المشيخية، ولكنه، مع ذلك، يعتقد أن الحكومة ليس لها شأن في التدخل في أمور الدين.

غير أن المحكمة الاتحادية العليا اعترفت بوجود رابط بين الدين والشأن العام. ففي القضية المقامة من فيدال ضد منفذي وصية غيرادز (1844) أقرَّ القاضي جوزيف ستوري بأن الديانة المسيحية جزء من القانون العمومي الذي يحكم النزاع في القضية. ونشأت القضية حين أوصى أحد المحسنين قبل وفاته بتخصيص أموال وقفية لمدرسة للبنين في فيلادلفيا. وكان من شروط صك الوقف ألا يقوم أي من رجال الدين من أي طائفة مسيحية بالتدريس في تلك المدرسة. فرفع أقارب ذلك المحسن تلك الدعوى لإلغاء ذلك الشرط. نفى محامي التركة أن يكون الهدف من الشرط «إهانة الديانة المسيحية»، بل بالأحرى كان يهدف إلى حماية العقول الغضة للطلبة الصغار من المقولات اللاهوتية المتنافسة. وحين وصلت القضية إلى المحكمة الاتحادية العليا، وقف المحامي دانييل ويبستر وكيلاً عن المدعين وقدم دفاعًا عاطفيًا ملتهبًا عن أمريكا بوصفها دولة مسيحية، وأعلن أنه لا يوجد شيء آكد «من هذا المبدأ العام، بأن المسيحية هي جزء من قانون البلاد». وأكد أن «المسيحية، المتسامحة، العامة، هي القانون في البلاد». أيَّد القاضي ستوري الذي كتب رأي الأغلبية لصالح المدعين، ما قاله ويبستر من أن المسيحية جزء من قانون بنسلفانيا، ولكنه ردَّ عليه بأن القانون جاء ومعه «حريات شخصية ملازمة له» بما فيها تلك التي تسمح للمؤسسات الخيرية بالعمل بعيدًا عن أي تأثير ديني.[41]

## تحطم الوحدة البروتستانتية

كان البروتستانت على خلاف فيما بينهم بخصوص مكافحة عمل مصلحة البريد في يوم الأحد، ولكن اختلافهم في الأغلب كان حول التأكيد. وبقوا يملكون التأثير الديني الأكبر في الجمهورية. لكن ظهرت حركتان تهددان الوحدة البروتستانتية وتأثيرها. الأولى كانت وصول أكثر من مليون كاثوليكي مهاجر في أربعينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته، معظمهم من أيرلندا. وعلى الرغم من أن الكاثوليك لا يمثلون سوى 5% من عدد سكان الولايات المتحدة، إلا أن حجم وجودهم كان كافيًا لإطلاق شرارة ردة فعل محلية من قبل

المتدينين وغير المتدينين على حد سواء. لقد ظهرت المشاعر المعادية للكاثوليك في أمريكا الشمالية مع وصول أولى مجموعات المستوطنين البروتستانت في القرن السابع عشر. ولكن عدد الكاثوليك الضئيل لم يمثل خطرًا مباشرًا على الهيمنة البروتستانتية. بيد أن الوضع أخذ يتغير مع وصول أعداد كبيرة من الكاثوليك في القرن التاسع عشر. وفي سلسلة مقالات نُشرت باسم «بروتُس» أثار صموئيل ف. ب. مورس، الذي نال شهرة واسعة باختراعه التلغراف، موجة من المشاعر المعادية للكاثوليك. اختلق مورس نظرية مؤامرة تقوم على أن الفاتيكان يخطط للسيطرة على الولايات المتحدة عن طريق تشجيع هجرة الكاثوليك، ومن ثم تعبئة الناخبين الكاثوليك وحشدهم.[42] وظهرت مقالة بعنوان «المؤامرة الأجنبية على الحريات في الولايات المتحدة» عام 1835 وتبعتها في العام نفسه مقالة ليمان بيتشر حول تاريخ التخريب الكاثوليكي بعنوان «كشف المؤامرة البابوية». وفي السنة التالية صدر أول الأعمال المثيرة للشهوة وتبعتها سلسلة من هذا النوع من الروايات والكتب التي وجدت سوقًا جاهزة بين البروتستانت الذين كانوا على يقين من أن أمورًا أخرى أكثر من التأمل كانت تحدث خلف جدران الدير. وكان من أشنعها كتاب ماريا مونك بعنوان «الكشف عن فظائع دير راهبات هوتل ديو» Awful Disclosures of the Hotel Dieu Nunnery، الذي كان من أكثر الكتب مبيعًا حيث بيع منه أكثر من ثلاث مئة ألف نسخة.

عبَّر كثير من الإنجيليين عن قلقهم من تأثير الكاثوليك في القيم الجمهورية الأمريكية وفي مؤسساتها. تبنت معظم الجماعات الدينية موقفًا معارضًا للهجرة بعد أن وقفت هذه الجماعات عمومًا في صف حزب الويغز، الذي كان أكثر تعاطفًا من الحزب الديمقراطي مع سن تشريعات أخلاقية. وعبَّر مدير تحرير صحيفة كليفلاند إكسبرس عن وجهة نظر كثير من سكان المدينة، حيث كان نصف سكانها بحلول عام 1860 من المولودين في الخارج، وكتب يقول: «إن كاثوليك روما ذوي الضمائر المستعبدة، ... يعدون الملك المتربع على عرش روما، البابا، مستودع السلطة كلها». وكانت مواقف الكاثوليك وتصرفاتهم تؤكد النظرة القائلة بأن الكاثوليكي الجيد لا يمكن أن يكون مواطنًا جمهوريًا. فقد اعترض الكاثوليك على استخدام النسخة البروتستانتية من الكتاب المقدس في الدروس العامة، واعترضوا على تغيير الإنجيليين للعادات الأوروبية الخاصة بشرب الخمر والاستجمام أيام الأحد. من جانب آخر، رحب الديمقراطيون بالكاثوليك في حزبهم. ولخص محرر من ميتشغان وجهة نظرهم بقوله: «إننا نعد معتقدات المرء الدينية شأنًا لا يخص إلا نفسه وخالقه». أما في نظر حزب الويغز، فكان هذا الموقف مستحقًا للتوبيخ، وما فعله الحزب الديمقراطي، من وجهة نظرهم، أنه جلب مزيدًا من الشرور لنفسه، ليضيفها إلى مواقفه غير الأخلاقية في تبني الخمور والرق ويختمها بالهيام بالبابوية.[43]

كان المهاجرون الكاثوليك أبعد من أن يشكلوا تهديدًا مدبرًا ومنظمًا على الولايات المتحدة، إذ كانوا منقسمين حول علاقتهم ببلدهم الجديد. كان أسقف نيويورك جون هيوز يمثل الذين يعتقدون أن على الكاثوليك أن يتخذوا موقفًا انعزاليًا وأن ينسلخوا من الثقافة السائدة. وناضل الأسقف في البداية ضد نشر الكتابات المعادية للكاثوليك، وضد الأناجيل البروتستانتية في المدارس العامة. وحين باءت تلك الجهود بالفشل، طالب بمخصصات من الضرائب لإنشاء مدارس تلائم الكاثوليك. وحين فشلت تلك المطالبات أيضًا، تحوَّل إلى بطل للانفصاليين بتزعمه قيادة الجهود الرامية إلى تطوير نظام مدرسي لأبناء الرعية تابع للكنيسة الكاثوليكية.[44]

أما الفئة الأكثر خطرًا على البروتستانت فكانت فئة الكاثوليك الذين دعوا إخوانهم المؤمنين لنشر المذهب الكاثوليكي في أمريكا. كان أوريستس براونسون، وهو شخص عادي، ينشر مجلة بعنوان «براونسون ريفيو» يتزعم هذا الموقف، وهو ما بدا للسكان المحليين تجسيدًا لنبوءة مورس. جادل براونسون بأن الكنيسة الكاثوليكية هي الجهة الوحيدة القادرة على القيام بدور القوة الوسيطة بين المصالح المتنافسة للطوائف والدولة في ظل ديمقراطية حقيقية. وقال مرددًا مقولة كانت شائعة في ذلك الوقت بأن مصير أمريكا الواضح هو أن تكون دولة مسيحية مثالية. لكن وفق رؤيته، فإن كنيسة كاثوليكية قوية تستلهم ولاء غالبية الشعب الأمريكي هي التي ستحقق المصير الحقيقي للبلاد. ولقد أكد: «أن النظام الأمريكي لا يعترف إلا بالدين الكاثوليكي». ومع أنه في تلك المناسبة قد استخدم كلمة «كاثوليكي» بمعناها اللغوي أي «العالمي» إلا أنه أصبح أكثر تحيزًا حين أعلن أن «الكاثوليك هم الأفضل استعدادًا بسبب دينهم لإدراك السمات الحقيقية للدستور الأمريكي». وحضَّ المهاجرين الكاثوليك على الاندماج والانصهار في المجتمع الأمريكي والعمل على هداية المواطنين البروتستانت إلى المذهب الكاثوليكي.[45] غني عن القول أن دعوة براونسون الكاثوليكي للتفاعل مع السياسة الأمريكية أذكت نيران العداء للكاثوليكية.

بدأ العداء للكاثوليكية يأخذ طابعًا سياسيًا في منتصف خمسينيات القرن التاسع عشر مع ظهور حزب يطلق عليه حزب «لا أعرف شيئًا» (Know-Nothing). استغل الحزب الضغينة القديمة المتأصلة لدى البروتستانت تجاه الكاثوليك مستثمرًا مشاعر الاستياء لدى السكان المحليين من هجرة الأيرلنديين. لم يكن جميع البروتستانت يقفون خلف راية حزب «لا أعرف شيئًا»، لكن الحزب نجح فعلاً في تأسيس مشاعر الكراهية تجاه الكاثوليك. كان هذا الحزب نفسه ضحية لأكثر القضايا إلحاحًا في ذلك الوقت وهي مسألة امتداد الرق إلى ما بعد مناطق الجنوب.

لئن صمد معظم البروتستانت أمام تحدي الكاثوليك، إلا أنهم استسلموا في مواجهة

الخطر الثاني الذي دهمهم، وهو خطر التعصب الإقليمي. ومع أن البروتستانت في الشمال والجنوب، وفق تعبير إبراهام لنكون، «يقرؤون الكتاب المقدس نفسه الذي تقرؤه الطوائف الأخرى»، لكنهم يفسرونه على نحو مختلف في قضية الرق. إذ يستشهد الجنوبيون بنصوص تقر الرق والعبودية، وترى أنه وبسبب أن الكتاب المقدس هو «المرجعية المقدسة العليا» فإن على المسيحيين الصالحين أن يقبلوا بشرعية الرق في الولايات المتحدة. ويعترف متطرفو إلغاء الرق بأن الكتاب المقدس يقرُّ الرق ويجيزه، ولكنَّ ردَّهم يقوم على التخلي عن الكتاب المقدس بغية مهاجمة ما يعتقدون أنه مؤسسة شيطانية. وتفرِّق التفسيرات الأكثر اعتدالاً بين حرفية الكتاب المقدس وروح الكتاب المقدس، مشيرة إلى أن المبادئ الأخلاقية المبثوثة في ثنايا التنزيل المقدس تدين الرق. إضافة إلى ذلك، فإنَّ وجود الرق في السرد التوراتي ليس مسوغًا لإقرار الرق في الولايات المتحدة.[46]

انقسم البروتستانت حول قضية إلغاء الرق في ثلاثينيات القرن التاسع عشر على رأيين: بعضهم كان يرى الرق بوصفه خطيئة في نظر الرب. أحد مناصري الإلغاء في ذلك الوقت قالها بصراحة دون التواء: الرق هو «إثم دائمًا وأبدًا، في كل مكان، ولا يكون إلا إثمًا». وأصرّ آخر على تسمية الرق «باسمه الحقيقي وهو النهب». كان مناصرو إلغاء الرق على خلاف فيما بينهم حول الطريقة المثلى لإزالة الرق على الرغم من إيمانهم بأن الرق مفسدة. بعض المجموعات، مثل مجموعة حواريي المسيح، روجت للإلغاء التدريجي تأسيسًا على التفسير الحرفي للكتاب المقدس. وفي الوقت الذي دان فيه قائد حواريي المسيح، ألكساندر كامبيل، الممارسات الوحشية للرق، أعلن أن «الكتاب المقدس لم يقل بأن امتلاك الرق إثم». وعلى هذا، فإنه يرفض إيقاع أي شكل من أشكال العقوبة الكنسية على مالكي الرق. تمسك بعض المؤيدين للمنهج التدريجي بأن الرب وحده هو الذي يمكنه إنهاء خطيئة الرق، وأنه سيفعل ذلك في الوقت الذي يختاره هو. وذهب بعضهم إلى حد نصح المسيحيين بالانتظار حتى يحين القدوم الثاني للمسيح ليزيل كل مصادر «النواقص والعيوب الفطرية» عند البشر. كان البروتستانت الذين ناضلوا من أجل الإعتاق الفوري لجميع العبيد على استعداد لاستخدام كل الوسائل الضرورية لذلك. بحلول أربعينيات القرن التاسع عشر، بات كثير منهم منخرطًا في العمل السياسي، وداعمًا لمرشحي حزب الأرض الحرة وحزب الحرية ليتحوّلوا في النهاية إلى الجمهوريين المتشددين. وطلبوا من رفاقهم البروتستانت الإفصاح عن عقيدتهم في صناديق الانتخابات «ليكن صوتك في الانتخابات كصلاتك، ولتكن صلاتك كصوتك في الانتخابات».[47]

حاول الإنجيليون تجاهل قضية الرق المثيرة للخلاف مثلما فعلت الأحزاب السياسية في أربعينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته. وفي معرض الحديث باسم الجناح الإحيائي

من الحركة الإنجيلية، رأى تشارلز فيني في الإحياء أنه الوسيلة الأساس في خلاص الأمة، وعبّر عن خشيته من أن أي تحوُّل عنه، وبخاصة الحملات المناهضة للرق، سيضعف تلك المهمة. وعلى الرغم من أن فيني كان معارضًا للقوانين العنصرية القاسية بحق السود في ولاية أوهايو وأصبح فيما بعد مؤيدًا متحمسًا للجمهوريين المتشددين، إلا أنه لم يكن ليسمح لمناصري إلغاء الرق أن يشتتوا جهود الإحياء الإنجيلي التي كان يقودها. وقال أحد النقاد: «لقد أعلن منذ زمن طويل أنه مناهض للرق، لكن الإحيائية هي هوايته المستحوذة عليه، وحين ينهمك فيها، فإنه دائمًا ينسى العبيد».[48] ولو كانت مكافحة الرق ستفيد حركة الإحياء، فإن فيني سيكون معها، أما إن لم تكن، فيجب ألا يسمح لها بالتدخل في تقدم الإحياء.

على الرغم من أن بعض الإحيائيين أصبحوا من الأنصار المتحمسين لإلغاء الرق، فقد كان البروتستانت الشماليون متريثين في تبني الحركة المناهضة للرق. لم ينضم معظمهم إلى تلك الحركة. لاحظ ج. ميلر ماكم، وهو إحيائي تحوَّل إلى إصلاحي، أنه قبل سنتين أو ثلاث سنوات من انضمامه إلى الحركة المناهضة للرق، كان «اهتمام الناس موجهًا بجدية غير معتادة نحو موضوع الدين الشخصي». وكان جيمس بيرني، وهو من مناصري إلغاء الرق، فظًا في انتقاده لموقف البروتستانت من قضية تحرير الرق، واصفًا الكنائس بأنها «متاريس الرق الأمريكي». وعبَّر القاضي ويليام جاي عن مشاعر مماثلة حين قال: «الكنيسة الأمريكية ... هي الدعامة الكبرى للرق في أمريكا».[49]

يستحق موقف الإنجيليين من أعظم حملة أخلاقية في ذلك الوقت معاينة دقيقة لأنه كان موقفًا متكررًا في التاريخ الأمريكي. ما الذي يدفع الإنجيليين إلى الوقوف موقف المتفرج، أو حتى المعرقل لتقدم الجهود لتحرير الرجال والنساء من ربق العبودية والاسترقاق؟ أولًا، يفهم من رد فيني أن الإحيائيين كانوا يرون خلاص الفرد أكثر أهمية من الإصلاح الاجتماعي. هذه النظرة مؤسسة على القناعة بأن الخلاص هو أمر له أهمية أبدية بينما الإصلاح الاجتماعي هو أمر دنيوي زائل. ثانيًا، التركيز الأكبر للتاريخ، عند الإنجيليين، هو تقدم الإنجيل، وليس التقدم السياسي والاجتماعي. فقبل مئة عام، تتبع جونثان إدواردز «عمل الرب» في الإنقاذ الاستثنائي عبر لحظاته البارزة بدءًا من إغداق الروح القدس في عيد الحصاد والتقدم عن طريق الإصلاح البروتستانتي ومنه إلى الصحوة العظمى في أمريكا. وهذه وقائع تاريخية جديرة بالملاحظة من وجهة نظر الإحيائيين. على هذا، وتماشيًا مع ذلك التراث، فإن حركة الإحياء في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تجاوزت حركة الإصلاح، مع أن كثيرًا من الإنجيليين شاركوا في كلا الحدثين. وثالثًا، يُدرِّس الإنجيليون بأن رحمة الرب تحرِّر نفوس البشر من الرجال والنساء بصرف النظر عن ظروفهم الاجتماعية. ويشيرون

إلى أن المسيحيين ازدهروا في وجه المعارضة الرومانية، ونجح المتطهرون على الرغم من أن ملوك سلالة ستيوارت حاولوا طردهم من إنجلترا. بالمثل، فإنَّ العبيد المتخلفين يمكنهم التحرر من الخطيئة عن طريق إيمانهم بيسوع المسيح مع بقائهم مقيدين بالسلاسل.

كانت العقيدة عند إنجيليي الجنوب متشابكة مع الثقافة الإقليمية. وفي بداية القرن التاسع عشر، انتقد بعض إنجيليي الجنوب بصوت عالٍ نظام الرق، ولكن مع انتصاف القرن، وفي ظل تزايد التوتر الإقليمي بين الشمال والجنوب، أصبحوا مدافعين عن امتلاك العبيد كون ذلك «قضية مقدسة»[50] وسوّغوا موقفهم بالقول بأن الحرية تعتمد على النظام، وأن العبودية تقدم هذا النظام. بصرف النظر عن موقع الفرد في المجتمع، فإنه سيجد الخلاص والعزاء بالاستسلام لمشيئة الرب، التي هي مشيئة تتصف بالكمال، وهي التي قررت ظروف السادة والعبيد، وبشّرت الجميع بحياة أزلية. إضافة إلى ذلك، وجد إنجيليو الجنوب تشجيعًا كبيرًا في المسوغات الواضحة التي يسهل إثباتها لتأييد الرق في الكتاب المقدس. بينما مؤيدو القضاء على الرق كانوا يتكلفون الدليل من المفاهيم المجردة مثل العدالة والحرية لإثبات أن الرق يخالف الكتاب المقدس، ووجد المؤيدون للرق من الإنجيليين دليلاً محددًا بأن المسيح تغاضى، على الأقل ضمنيًا، عن مجتمع الرق الذي كان سائدًا في عصره.[51]

حطّم الجدل حول الرق وانتشاره التوافق البروتستانتي في أمريكا. وتبادل مسيحيو الشمال والجنوب التهم والشتائم الإقليمية واللاهوتية اللاذعه في الساحة الدينية. تشوشت الفوارق بين الولاءات الدينية والإقليمية بين بروتستانت الشمال والجنوب. وذكّر فيليب سلوتر، وهو محرر لمجلة دورية مسيحية في التحالف، الراغبين في نشر مقالات في المجلة بأن المقالات ستخضع لمعيار وحيد وهو «الولاء لراية التحالف». وصفت المنشورات الدينية قضية الجنوب بأنها قضية عادلة، مقدسة، راشدة. وأشار الوعاظ ومحررو الصحف والمجلات إلى «العلاقة الخاصة بين الرب والتحالف» بلغة خطاب شبيهة بما يقوله الخطباء في دعوة الناس إلى المسيح، محرضين الناس على دعم قضية التحالف. كما عملوا على إسقاط الفرق بين المسيحية والحرية المدنية بإعلانهم أن القتال من أجل الجنوب هو قتال من أجل العقيدة والحرية. قام محرر آخر اسمه س. س. غيلسّبي، برفع قضية الجنوب إلى مرتبة التاريخ المقدس. وكتب يقول: «إن من النادر أن نجد في تاريخ العالم أزمة اجتمع فيها جوهر العناصر الأساسية من الحق، والضمير، والرجولة، دون أن تكون العناية الإلهية المقدسة قد أرادت أن تكون كذلك... لقد حدث ذلك مع الأمة اليهودية وسط العالم الأممي، وهو ما حدث مع شهداء كنيسة المسيح... وهو عين ما يحدث لنا اليوم».[52]

وفيما انهمك بروتستانت الشمال والجنوب بتبادل التهم فيما بينهم بالعداء للمسيح

ومخالفة قوانين الرب، فإنَّ المجموعتين فسّرتا الحرب الأهلية بأنها نتيجة رفض الأمة للرب. أنحى الجنوبيون باللائمة على المصالح التجارية لسكان الشمال الذين جدفوا بانتهاك حرمة الأحد. وادعى وايتفورد سميث، قس الكنيسة المنهجية في كارولينا الجنوبية، أن الحرب الأهلية كانت حربًا من أجل أهداف وطنية جديدة. وهو يرى أن اعتماد الدولة الأمريكية الشعار العلماني «واحد من بين كثيرين» يفيد بأن الاتحاد يقف في «خط معاكس لنظام الرب». ذلك أن الرب منع البشر من الاتحاد فيما بينهم في برج بابل حين شتت لغاتهم، وأضاف: «وها هو الرب اليوم يشتت جهودنا عن طريق الحرب». ورأى سميث يد العناية الإلهية وهي تعمل على «منع إعادة بناء الاتحاد القديم... لقد بات واضحًا للعيان أننا الآن شعبان منفصلان أساسًا وإلى الأبد». فهدفه إذًا هو أن نكون أمتين «في ظل الرب».[53]

بروتستانت الشمال بدورهم رأوا الحرب أيضًا أنها حكم الرب على الأمة التي أدارت ظهرها لجذورها المقدسة. ودعم ممثلون عن إحدى عشرة طائفة بروتستانتية جهود جمعية الإصلاح الوطنية لتعديل الدستور الأمريكي وذلك بوضع عبارة واضحة لا لبس فيها تعترف بأن أمريكا هي أمة مسيحية تحت سيادة الرب. هذه المبادرة التي أطلق عليها «سيادة الرب» أو التعديل «المسيحي» كانت تهدف إلى إلغاء «المبادئ غير المسيحية التي تبناها المؤسسون الأوائل»، مبادئ من قبيل، سيادة الشعب، التي أفضت إلى الفوضى، والثورة، والانفصال. وذكّر القسُّ الأبرشي من ولاية كونتيكت هوراس بشنل، الشعبَ الأمريكي بأنَّ أي نظام حكم، بما في ذلك، النظام القائم في الولايات المتحدة، هو «جزء من نظام العناية الإلهية العظيمة»، وذلك على الرغم من أي إعلان مخالف. ولكن باءت جهود التعديل الدستوري بالفشل والسبب الرئيس في ذلك هو الانتشار الواسع لدى المسيحيين لفكرة أن الآباء المؤسسين كانوا محقين في الفصل بين الكنيسة والدولة، وأن التعديل المقترح يهدّد ضمانات الحرية الدينية للجميع. ومع ذلك، وجدت المشاعر الدينية طرقًا أخرى للتعبير عن نفسها. وللمرة الأولى نقشت على النقود المعدنية عبارة «نثق بالرب». وأصبح احتفال المسيحيين بعيد الشكر عيدًا وطنيًا.[54]

فيما يتعلق بالإقليمية وتوسع الرق، فقد نُقضت عرى التآزر بين المسيحيين الأمريكيين باسم المصالح الإقليمية. بدءًا من الطائفة المشيخية في عام 1838 وتبعتها الكنيسة المنهجية عام 1844، والمعمدانية عام 1845، حيث انقسمت الكنائس الإنجيلية حول النزاع الإقليمي ممهدة الطريق أمام المسيحي ليقتل أخاه المسيحي في الحرب الأهلية. كان كل فريق يعلن أن طريقه هو الطريق القويم، وأن قضيته مباركة من الرب. على سبيل المثال، ركز معمدانيو الجنوب ولاءهم للجنوب بدلاً من التزامهم بالوحدة المسيحية. وقلما ترددوا، أمام الملأ على الأقل، عن الجزم بأن «الرب يقف إلى جانب التحالف». وبمزجهم الأفكار العلمانية

مثل حقوق الولايات وحقوق الملكية الفردية، وجهوا التهمة إلى سكان الشمال، بمن فيهم، معمدانيو الشمال، بالتجاوز على الحقوق الدستورية لأهل الجنوب.[55] بالمقابل، اتهم الشماليون، بمن فيهم المعمدانيون، سكان الجنوب بأنهم يضعون مصلحة «سلطة امتلاك الرق» فوق مملكة الرب. وعبَّر إبراهام لنكون عن شكوكه في أن أي الطرفين يقف على القاعدة الأخلاقية التي يدعيها، أو أن أي طرف يستحق عطفًا إلهيًا لقضيته. وفي خطابه الثاني لتولي منصب الرئاسة عام 1865، كتب، «لقد قرأ كلا الطرفين كتابًا مقدسًا واحدًا، وصلّيا لرب واحد، وكلاهما كان يستنجد بالرب على الطرف الآخر. وقد يبدو غريبًا أن يتجرأ أي رجل على طلب معونة الرب العادل لينتزع لهم الخبز من يد رجل آخر اكتسبه بعرق جبينه، ولكن دعونا من إصدار الأحكام على الآخرين كي لا يصدر الآخرون أحكامهم علينا».[56]

إذا كانت الولايات المتحدة تمتعت بحكم الواقع بوجود للمؤسسة البروتستانتية في بداية تأسيس الجمهورية الجديدة، فإن تلك المؤسسة قد تحطمت على صخرة الحرب الأهلية. إضافة إلى ذلك، ساعد الدمج بين البروتستانتية والأفكار العلمانية مثل الفردية، والتعددية، والإقليمية على إضعاف أي صوت ديني يمكن أن يرتفع لإصدار حكم على الأخلاق الوطنية. وفي الخمسين سنة التي تلت الحرب الأهلية، ظهر إنجيل جديد مؤسس على جمع الثروة وقدم رسالة مقنعة لأمريكا في عصرها الصناعي.

# الفصل الثالث

## إنجيل الثروة والإنجيل الاجتماعي: التحول الصناعي وصعود الشركات الأمريكية

# الفصل الثالث

في العقود الخمسة التي أعقبت الحرب الأهلية، أدى التحول الصناعي في البلاد إلى إحداث تغيير في الاقتصاد، والمجتمع، والثقافة الأمريكية. كانت الزيادة في الإنتاج مذهلة، إذ قفزت بالبلاد من اقتصاد من المستوى الرابع لتصبح في طليعة القوى الصناعية مع بداية الحرب العالمية الأولى، مسجلة ناتجًا قوميًا إجماليًا يفوق إنتاج كل من بريطانيا، وألمانيا، وفرنسا جميعًا. لم يقتصر أثر التحول الصناعي على زيادة الطاقة الإنتاجية وحسب، بل دفع الأمريكيين إلى تغيير الطريقة التي يباشرون بها أعمالهم، ما أدى إلى ظهور المشاريع الكبيرة على شكل شركات ضخمة تملك القدرة على رصد مبالغ كبيرة من رؤوس الأموال وتحريكها وتوظيف آلاف العمال. وفي الوقت نفسه، تغيرت بيئة العمل لملايين الأيدي العاملة. في واقع الأمر، أشارت إحصائيات عام 1890 إلى أن القوة العاملة في أمريكا شهدت تحوّلاً من كونها عمالة زراعية في معظمها إلى عمالة صناعية. إضافة إلى ذلك، صاحب عملية التحول الصناعي نمو في المدن الحضرية، وأصبحت المدن مراكز جذب لرؤوس الأموال واليد العاملة. وبحلول عام 1920، ولأول مرة، فاق سكان المدن تعداد سكان الأرياف. وتدفق ملايين المهاجرين القادمين من جنوبي أوروبا وشرقيها ومن شرق آسيا إلى أمريكا للعمل في المعامل، والمصانع، ومعامل التكرير، وفي توسيع شبكات النقل. وجلب هؤلاء المهاجرون معهم ديانات وثقافات كان من شأنها أن تنافس الثقافة الأنجلوساكسونية البروتستانتية.

أطلق مارك توين على تلك الحقبة الزمنية وصف «العصر المطلي بالذهب».[1] في الظاهر، كانت حقبة من الذكاء المتألق، ظهرت آثارها بالثراء البراق لأرباب المصانع الذين جمعوا الأموال الطائلة من قطاعات التعدين، والنفط، والسكك الحديدية، والتمويل، والشحن. وكان أباطرة الصناعة يُحتفى بهم ويتلقون بالتبجيل على مشاريعهم وذكائهم في توظيف الفرص العظيمة التي وفرتها لهم السوق الحرة التي كافأتهم على مغامراتهم الريادية. وكان يقال إن بوسع أي شخص أن يحقق النجاح الذي يؤمّله طالما استمرت الحكومة في نهج عدم التدخل في السوق وتركت قوانين العرض والطلب تعمل عملها بحرية. ويجسّد آندرو كارنيجي احتمال الارتقاء من الفقر المدقع إلى الثراء الوافر. إذ قدم إلى الولايات المتحدة برفقة أبوين اسكتلنديين فقيرين مهاجرين، ليصبح فيما بعد أغنى رجل في أمريكا.

لكن، وكما يشير مارك توين، كان لمعان الذهب الذي يغطي سطح «العصر المطلي بالذهب» يخفي تحته طبقات سوداء قاتمة من بؤس الظلم الاجتماعي، والفقر المدقع، والفساد السياسي. وبينما كان الأغنياء الجدد ينعمون بتباه في معيشتهم الباذخة في قصورهم الرخامية الفارهة، في نيوبورت، ورود آيلاند، وغيرهما من المناطق البعيدة عن المدن المزدحمة والملوثة، كان عمالهم محشورين في مساكن حقيرة، رخيصة البناء، ومصممة لعُشر أعداد الذين يسكنون فيها. كما أن الحكومة لم تكن تطبق مبدأ عدم التدخل تطبيقًا

عادلاً لأنها كانت تحابي أرباب العمل على حساب العمال. ومع أن أرباب الصناعة استخدموا عددًا من الوسائل والحيل كالتجمعات الاحتكارية للشركات، ومجالس الإدارة المتشابكة لكبح جماح المنافسة، فإن المحاكم من جهتها فسَّرت التشريعات المناهضة للاحتكار على نحو يفت في عضد التنظيمات العمالية مع تجاهل تام لخطط الاحتكار الصناعي التي ابتكرها أشخاص مثل جون د. روكفلر. التجأ المهاجرون إلى «الزعماء المحليين» الذين كانوا يستخدمون طرقًا «فوق القانون» لحماية المهاجرين الفقراء والحصول منهم مقابل ذلك على دعم أعمى ومنقطع النظير في صناديق الاقتراع تكفل بقاءهم في السلطة، كما كان يفعل محافظ نيويورك ويليام مارسي تويد وغيره.

لقد عدّل «العصر المطلي بالذهب» تركيبة الساحة الدينية الأمريكية التي كان البروتستانت يهيمنون عليها. وتضاعفت صفوف الكاثوليك إلى الحد الذي تجاوزت فيه أعداد الكاثوليك في الولايات المتحدة، مع نهاية القرن وفق إحدى الإحصائيات، مجموع عضوية خمس من الطوائف البروتستانتية الأكثر عددًا في البلاد. وكذلك أثبت المهاجرون اليهود، على قلة عددهم، وجودهم في الحياة الثقافية والفكرية الأمريكية. كما ظهرت فرق دينية محلية جديدة مثل شهود يهوه (1872)، وكنيسة العلم المسيحي (1879)، وكنيسة العنصرة (1906) أضافت جميعها أنماطًا جديدة إلى التعددية الدينية في أمريكا. ومن التحديات المتزايدة للقادة الدينيين من جميع الأطياف والألوان تلك التي جاءت مع الثقافة الاستهلاكية وكانت تعد الناس بخلاص علماني يقوم على أن الاستهلاك سيلبي حاجة الإنسان في إثبات وجوده وذاته. تلك الثقافة نفسها، جاءت بوسائل جديدة ساعدت الإنجيليين وغيرهم من الطوائف التبشيرية على نقل رسالتهم إلى أكبر عدد من الناس. وبدعم من حلفاء تجاريين مثل رجل الأعمال صاحب الأسواق التجارية الكبيرة، جون واناميكر، أثبت المبشر الإنجيلي دوايت موودي فاعلية التجارة في الترويج للإحياء الديني.

كان الأمريكيون ينظرون إلى «العصر المطلي بالذهب» من خلال عدسات الإنجيل، ثلاث عدسات قدمت كل واحدة منها رؤية مختلفة. الأولى، قدمت نظرة ناجحة مؤيدة للسوق عن طريق إنجيل الثروة، واشتهرت هذه النظرة على يد آندرو كارنيجي. وهذه النظرة يشترك فيها كثير من القساوسة المسيحيين وعامة الناس على حد سواء. وترى في حرية السوق والثروة الناتجة عنها تعبيرًا عن المسيحية في جوهرها. نجد حقًا المتحمسين الذين يمتدحون نظام الشركات الجديد يصورون المسيح على أنه مثال لرجل الأعمال الناجح. ويدعو إنجيل الثروة إلى استمرار الحكومة في سياسة عدم التدخل في السوق، على أساس أن الأفراد المدفوعين بقوة السوق، وليس المبادرة السياسية، هم الذين سيستمرون في جلب الأشياء الجيدة إلى من يستحقها عن جدارة. والصوت الإنجيلي الثاني هو صوت

# الفصل الثالث

الإنجيليين الذين يزعمون أن الإنجيل التقليدي يدعو الأفراد إلى التوبة من خطاياهم والى اتباع المسيح مخلصهم الشخصي. ويُعدّ دوايت ل. موودي، بائع الأحذية الذي تحوّل إلى مبشر إحيائي، أشهر من يمثل هذه الرسالة المنطلقة من الإنجيل والتي تولي تركيزًا مغاليًا على الأفراد الآثمين بدلاً من المجتمع غير المنصف. المسيح هو الحل لهذه المشكلات المصاحبة للعصر المطلي بالذهب، كما كان دائمًا هو الحل لكل المشكلات على مر العصور. انخرط الإحيائيون، باعتمادهم على الرب، في العمل السياسي قاصرين نشاطهم على عدد من القضايا الأخلاقية المحددة تحديدًا ضيقًا، مثل الصراع القائم حول حظر عمل مصلحة البريد أيام الأحد. أما الإنجيل الثالث، فهو الإنجيل الاجتماعي الذي قدَّم نقدًا قاسيًا للعصر المطلي بالذهب، واصفًا قادته بأنهم أباطرة نهب واستغلال لا يعرف نهمهم لجمع الثروة الشخصية حدودًا أخلاقية. وانتقد أتباع هذا النهج المجتمع الذي سمح لفئة قليلة من الأفراد بالاستئثار بالقسم الأعظم من خيرات الأمة وتركوا جموع الناس يعيشون في حرمان وشقاء. ويعتقد القس المعمداني وولتر روشنبوش وغيره من الإنجيليين الاجتماعيين أن المجتمعات والأفراد يجب عليهم الالتزام بالمبادئ المسيحية. وتأسيسًا على ذلك أصبح أنصار الإنجيل الاجتماعي ناشطين اجتماعيين يسعون إلى إيجاد حلول لمشكلات الفقر، وتحقيق العدالة في أماكن العمل، ومحاربة الفساد الحكومي. وتكاتف كثير منهم مع الحركات التقدمية التي كانت تسعى إلى إيجاد حلول سياسية لإصلاح المجتمع انطلاقًا من المجتمعات المحلية. وكان عدد كبير من الإنجيليين الاجتماعيين المتشددين يدعون إلى التخلي عن الرأسمالية الليبرالية كليًا لصالح الاشتراكية المسيحية.

يتناول هذا الفصل الانتقادات المختلفة الموجهة إلى العصر المطلي بالذهب والحلول المقابلة لها. ويعالج كذلك الحدود المتغيرة بين المصالح الدينية والمادية، وبخاصة التوتر بين الوصايا الإنجيلية بخدمة الرب والإحسان إلى الجار من جهة ومتطلبات السوق بتحقيق أعلى الأرباح. ويخلص الفصل إلى أن الإنجيل التقليدي القديم كان هو المرجعية العليا في فترة «الإحياء» وأن الإنجيل الاجتماعي كان يعكس ضمير الأمة. وأصبح إنجيل الثروة هو إنجيل أمريكا في ساعات عمل السوق وفي غرف مجالس إدارة الشركات.

## إنجيل الثروة

حذّر المتطهرون البيوريتان الذين أنشؤوا «مدينة على جبل» أتباعهم من الانشغال بجمع الثروة وحب المال. فالمطلوب من الإنسان هو أن يسعى إلى تحقيق متطلباته المهنية والوظيفية بجد ومثابرة، وأن يتوخى الحرص والاقتصاد في التصرف بموارده. وبينما قد يوحي الثراء

الشخصي عن نعمة وإحسان من الرب، فإنه كذلك محفوف بالمصائد الأخلاقية، بما فيها، الغرور، وحب الدنيا، والجشع. ويحتاج المتطهرون الطيبون إلى التذكير بأن رسالتهم هي رسالة روحانية وليست رسالة مادية، «أو رحلة قصيرة في البرّية».[2]

وفي عام 1776، تفكّر الشعب الأمريكي في العلاقة بين الثروة الشخصية والمثل الجمهورية. ومع أن الأثرياء لم تعد تلاحقهم وصمة العار التطهرية القديمة، فإن الاهتمام بطريقة جمع الشخص ثروته بقي قائمًا. وكان توماس جفرسون يرى أن هناك سلمًا أخلاقيًا للمهن تقع الزراعة على قمته كونها أعلى المراتب الأخلاقية وتقبع في أسفل درجاته الصناعة. فالمزارعون هم منتجون مستقلون يعملون بسواعدهم ويعتمدون على جهدهم الشخصي وعلى نعمة الرب في تدبير معيشتهم. بينما هناك آخرون، مثل الكساندر هاملتون، كانوا يؤملون أن تتبع الولايات المتحدة خطى بريطانيا وتصبح دولة مصنعة كبرى. كان جفرسون قد حذّر من أن الصناعة تجلب معها من المغارم أكثر مما تجلبه من المغانم. وشدد على أن الإنتاج الصناعي فيه احتقار لليد العاملة لأنه يجعل من أفرادها عمالاً دائمين بالأجرة، ومعتمدين على أرباب الصناعة في حياتهم ومعيشتهم. كان جفرسون، بوصفه من المؤمنين بالمبادئ الجمهورية، يعتقد أن الاستقلال السياسي يقوم على الاستقلال الاقتصادي، فإذا اعتمد الفرد على غيره في كسب خبزه اليومي، فإن صوته الانتخابي ربما يكون لمصلحة رب العمل الذي يعمل لديه، وليس لمصلحته هو الشخصية.[3]

حدّد جفرسون شرًا آخر من شرور التحول الصناعي وهو المدينة. إذ كانت المصانع في معظمها تقام في المدن التي تؤمّن اليد العاملة وتوفر لها خدمات الشحن والتسويق. وقد قطّعت المدينة أواصر الأسرة التي كانت نموذجًا للحياة المتمدنة منذ بداية المستعمرات الإنجليزية الأولى في البلاد. وكان المتطهرون الذين سكنوا مقاطعة نيو إنجلاند في الولايات المتحدة يرون الأمة أسرة كبيرة متماسكة من المسيحيين المخلصين لبعضهم بعضًا وللرب، يعيشون معًا في ظل حكام ربانيين. ولكن المدينة جلبت فائض اليد العاملة من الأرياف من أبناء وبنات في ريعان الشباب، وكدستهم في أحياء مكتظة ومغفلة، وهو ما أوجد بيئة تشجع على الرذيلة. وإدراكًا منها لمخاوف الآباء، قام أرباب الصناعة في نيو إنجلاند بإنشاء مساكن خاصة تخضع لرقابة محكمين وإشرافهم على العاملات اللاتي قدمن للعمل في مصانع النسيج المقامة في المدن المنتشرة على ضفاف نهر ميريماك. يتضمن البرنامج الأسبوعي حلقات دراسية للكتاب المقدس والصلاة في الكنيسة. غير أن رذائل المدينة تغلبت على الفضيلة. أولًا، تزايد عصيان العاملات حين قرر أصحاب المصانع تخفيض أجورهن وزيادة ساعات عملهن، وحين قام أرباب المصانع باستبدال العاملات المضربات عن العمل وإحلال المهاجرين الأيرلنديين الفقراء مكانهن، اتضحت بجلاء حدود الطريقة الأبوية في

التعامل التي يستخدمها أرباب العمل معهن: لقد وجدت المصانع لمنفعة أرباب الصناعة وليس لمنفعة العمال. ثانيًا، أدرك أرباب الصناعة أن بمقدورهم تأليب مجموعة فقيرة من الأمريكيين على مجموعة أخرى بما يخدم مصلحتهم الاقتصادية. وليس للدين ولا الأخلاق وزن في هذه المعادلة، فالأيرلنديون الكاثوليك إذا كانوا على درجة من العوز سيقبلون بالعمل في ظروف رفضها بروتستانت نيو إنجلاند.[4]

آتى العصر المطلي بالذهب أكله من ثمار الشر كلها التي كان المتطهرون البيوريتان والجفرسونيون يخشون وقوعها، وهي جشع وأَثَرَةٌ دون قيود، وغنى فاحش، وتوزيع غير عادل للثروة، ومدن تعج بالفسق والفجور، وسياسات فاسدة. وجسّد مارك توين في رواية ساخرة له بعنوان «العصر المطلي بالذهب: قصة اليوم» (1873) سخِر فيها من أرباب الصناعة المتعجرفين وأعضاء الكونغرس المرتشين الذين مزجوا بين الثروة والسلطة لتحقيق مصالحهم الشخصية على حساب المصلحة العامة. تحدث توين على لسان شخصية العقيد سلَرز سريع الكلام، كثير المكائد، عن عقلية «الاغتناء السريع» التي كانت تلهب طموح الرأسماليين في طول البلاد وعرضها. حيث أطرب مسامع الشاب القابل للتأثر واشنطن هوكنز بسلسلة من الخطط المصممة لإحراز الملايين في مدة قصيرة من الزمن. وكان سلرز قد كسب حظًا من الثروة مرتين أو ثلاث مرات ثم خسرها، ولكنه الآن يعيش في حالة من الفقر والعوز. وقد نجح العقيد في إسالة لعاب هذا الشاب بهذه «الخطة الأكيدة»:

> لدي فكرة صغيرة يمكن تطويرها إلى شيء ينفعنا معًا، في الوقت المناسب. احتفظ بأموالك قريبًا منك، وزد عليها. وسأجلعها تولد لك المزيد. لقد قمت بإجراء بعض التجارب (لقتل أوقات فراغي) على مستحضر بسيط لعلاج ألم العيون، وهو خليط تسعة أعشاره ماء، وعشره الباقي دواء لا يكلف البرميل منه أكثر من دولار واحد... والأمور تسير على نحو جيد، وأراهنك أنه لن تمضي أسابيع قليلة إلا وقد ذاع في أرجاء البلد صيت مرهم إسكول سلرز للعلاج الشرقي العظيم المؤكد للخلاص من ألم العيون، المعجزة الطبية في هذا العصر!

اقترح سلرز أن يباع الدواء بعبوتين، الأولى تباع بخمسين سنتًا، والثانية بدولار واحد. ولن يكلف إنتاج العبوة الكبيرة سوى سبعة سنتات، وأخبر واشنطن بأنهما سيبيعان عشرات الآلاف من زجاجات الدواء في موطنه بولاية ميزوري وحدها. وما إن تأتي السنة الثالثة من الإنتاج إلا وقد وصلت المبيعات إلى مليون زجاجة في الولايات المتحدة. غير أن الأرباح الحقيقية ستأتي من آسيا، لأن «الناس في دول الشرق يزحفون مثل رمال الصحراء».[5]

إضافة إلى الكشف عن كيفية قيام الرأسماليين بإعادة تحديد الحلم الأمريكي،

اقترح توين أن المشاريع التي تحقق الأرباح تعتمد على شراء التأثير السياسي. وكان من بين مشاريع سلرز مشروع «شركة ملاحة المياه الراكدة لنهر كولومبس»، وكان سلرز قد شجّع مهندسًا مخلصًا مستقيمًا لكنه ساذج اسمه بريرلي ليستثمر في هذا المشروع وتولّى إدارته. وفي زيارة له لمقر الشركة الرئيس في وول ستريت، اكتشف بريرلي أن المشروع لم يكن يسير كما كان يتوقع. فبعد أن تلقى التهنئة من رئيس الشركة الذي اعترف «بالتقدم المُرضي الذي حققه المهندس في المشروع، أدرك بريرلي أنه بدلًا من أن يحصل على مزيد من المكافأة على عطائه، تكبّد مسؤولية شخصية عن آلاف الدولارات من مديونية الشركة، بما فيها أجور عمال مستحقة لم تُدفع بعد. وأوضح الرئيس أن المخصصات التي أقرها الكونغرس لبدء المشروع قد صرفت، ليس على إنجاز المشروع كما كان يظن بريرلي، بل على دفع رشاوى لأعضاء الكونغرس. إذ طلب كل عضو من أعضاء لجنة المجلس عشرة آلاف دولار، وصُرفت عشرون ألفًا أخرى على رؤساء لجنتين أخريين لهما علاقة بالمشروع. ودُفعت عشرة آلاف دولار إلى «سيدة تعمل في مجموعة ضغط». وأوضح الرئيس أنه اضطر إلى دفع مبالغ إضافية إلى «أعضاء من ذوي الأخلاق الرفيعة في مجلسي الشيوخ والنواب هنا وهناك» مضيفًا أن «تكلفة ذوي الأخلاق الرفيعة مرتفعة أكثر من غيرهم لأنهم يضيفون دفعة للتدابير التي يتخذها الكونغرس».[6]

لقد جرى حقًا تسخير الأخلاق والدين في عصر توين المطلي بالذهب في سبيل كسب المخصصات الحكومية. وأدرك الرأسماليون الذين قصدوا العاصمة واشنطن سعيًا لكسب التمويل الحكومي لمشاريعهم المختلفة أن دعمهم لمدارس الأحد وحضورهم الاجتماعات الدينية التي تشجع على الاعتدال كان لها «تأثير أخلاقي عظيم» لمصلحة قضيتهم، ونتج عن ذلك «حشد أكثر الأصدقاء تأثيرًا» خلفها. وكان رجال الأعمال بالطبع يزودون أعضاء الكونغرس بالطعام والشراب لضمان أفضلية في التعامل. ونصح رئيس شركة نهر كولومبس المهندس بريرلي أن «يكتب عن تحسيناتنا الداخلية في صحيفة دينية ذات انتشار واسع». وقال إن لف المشروع بعباءة التقوى سيفيدنا كثيرًا في تشجيع المتدينين على شراء أسهم الشركة. ووضح ذلك بالقول، «إن الصحيفة الدينية هي، وإلى حد بعيد، أفضل وسيلة لشيء كهذا، لانها، أي الصحيفة، ستضع المقالة في مكان بارز من القسم الرئيس، واذا كانت المقالة تتضمن اقتباسات من الكتاب المقدس، وبعض التصريحات حول الاعتدال وضبط النفس وشيئًا من المشاعر المتدفقة هنا وهناك حول مدارس الأحد، وبعض التباكي العاطفي على العزيزين عند الرب، الفقراء المخلصين ذوي الأيدي الخشنة، سيكون لها تأثير في الأمة مثل السحر، يا سيدي العزيز، ولن يشك أحد في أن المقالة هي دعاية». وأوصى الرئيس بنشر المقالة في صحيفة دينية توزع في المدن الكبيرة ليقرأها «من يعرفون كيف يخدمون

الرب ويكسبون المال في الوقت نفسه»[7]. واضح أن توين شاهد الرابط الحميم بين المسيحية الأمريكية والرأسمالية الأمريكية في ذلك العصر.

كان آندرو كارنيجي، على العكس من توين، وجفرسون، والمتطهرين، يرى أن جمع الثروة وتكديسها فضيلة. نشأ كارنيجي في صغره على المذهب المشيخي ثم أصبح في سن البلوغ متشككًا ولا أدريًا، وكان يؤمن بالداروينية الاجتماعية. وبدلاً من اعتماد الكتاب المقدس دليلاً لسلوكه الأخلاقي، وبخاصة مبدأ الخطيئة الأصلية، واللعنة الأبدية، كان يؤمن بأن المجتمعات البشرية، كما هي الطبيعة نفسها، تخضع لعمليات قوانين التطور، بحيث يتحمل بعضهم، وهم الأصلح، المسؤولية والامتياز في استخدام مواهبهم العالية لقيادة المجتمع. وتكون النتيجة في المحصلة النهائية هي التقدم الاجتماعي والازدهار الاقصادي.[8] نشر كارنيجي أفكاره حول الداروينية الاجتماعية في مقالة له بعنوان إنجيل الثروة (1889)، وهي مقالة حول العلاقات الاقتصادية الجديدة التي أفرزها التحوّل الصناعي إذ أثنى عليها بوصفها تقدمًا. وأقرّ كارنيجي بأن النظام الصناعي الجديد أوجد نظامًا اجتماعيًا طبقيًا تتربع في ظله القلة القليلة ذات الغنى الفاحش على رأس الهرم الاجتماعي، فيما ترزح أعداد غفيرة من اليد العاملة المغبونة في أجورها في قاع الهرم. ومع ذلك، عدَّ هذه الترتيبات الجديدة تحسنًا في التقدم البشري، وأفضل بكثير من البؤس الشامل الذي كان منتشرًا على مدى معظم التاريخ. إلى جانب ذلك، كانت الفوائد جمّة. وزعم أن «قانون المنافسة» كان مسؤولاً عن «التطور المادي الرائع للأمة، والذي كان من شأنه تحسين ظروف المعيشة». ودعا كارنيجي، الذي كان يتحدث مثل الواعظ المبشر ولكنه يقرأ من نص مختلف، دعا الرجال والنساء إلى العمل وفق الإنجيل الجديد: «لكن، سواء كان القانون حميدًا أم لا، ينبغي في جميع الأحوال أن نبدي رأينا فيه... إنه هنا، ولا يمكننا تفاديه، وليس هناك بديل عنه، ومع أن القانون قد يكون قاسيًا على بعض الأفراد، إلا أنه هو الأفضل للجنس البشري، لأنه يضمن بقاء الأصلح في كل قطاعات الاقتصاد».[9] وأطرى على الرأسمالية الصناعية في ظل حكومة عدم التدخل كونها متطابقة مع النظام الطبيعي، وبوجود الأصلح في موقع القيادة والتوجيه، سيستفيد المجتمع بأسره، حتى مع وجود التباين وعدم المساواة الظاهرة.

طوّر بعض المسيحيين نسخهم الخاصة من إنجيل الثروة. ففي عام 1894، ناقش راندولف روك من كنيسة «الإخوة المتحدون» بأن الثروة المادية، التي تظهر آثارها في المقام الأول في المباني الفخمة للكنائس، تقدم للكنائس الجديدة الاعتبار الذي تحتاج إليه في السوق الدينية التنافسية. واعتمادًا على «القانون المسيحي للاقتصاد والأعمال»، كان روك يبشر برسالة تقوم على «النجاح» و«الفوز» اللذين تظهر آثارهما بسهولة في فخامة الكنائس التي تميزها عن البقية في المجتمع المحلي. واعترافًا منه بأن الثروة والمظهر الخارجي هما

علامة التقدم في العصر المطلي بالذهب، أعلن أن «الكنيسة الجيدة في المجتمع هي أعظم مروّج لنجاح الإنجيلية».[10] وكانت رسالته واضحة: ستزدهر الكنائس إذا قامت بتقليد الشركات الناجحة.

في دعوة أكثر وضوحًا لتبني إنجيل الثروة، شدّد مسيحيون آخرون على أن الأفراد يقع على عاتقهم واجب مسيحي بالسعي في سبيل تجميع الثروة. وقام القس المعمداني من فيلادلفيا، راسل كونويل، بمطالبة المسيحيين، وبلا غضاضة، بالسعي ليصبحوا أغنياء، وألقيت محاضرته المشهورة وعنوانها «فدادين من الألماس» أكثر من خمسة آلاف مرة ما بين عام 1900 و1925. وفي موقف معاكس تمامًا لموقف المتطهرين، أعلن كونويل، «إنني أقول إن عليكم أن تصبحوا أغنياء، وإنه لمن واجبكم أن تصبحوا أغنياء». وأضاف موضحًا الصلة بين المال والتقوى للذين يناقشون بأن المسيحية هي ديانة تركز أساسًا على القضايا الروحانية:

> بالطبع هناك أشياء أعلى من المال. أي نعم، إنني أعلم من القبر الذي سأدخل فيه وحيدًا ليس معي شيء أن هناك أشياء في هذا العالم أعلى وأحلى وأنقى من المال. حسنًا، هل أعلم أن هناك أشياء أعلى من الذهب وأعظم منه؟ الحب هو أعظم شيء على أرض الله، ولكن، محظوظ المحب الذي لديه الكثير من المال. إن المال هو السلطة، المال هو القوة، المال يمكنه أن يفضي إلى الخير ويمكنه أن يفضي إلى الشر. وحين يكون المال بيد الرجال والنساء الأخيار فإنه يمكنهم الإنجاز، وقد سبق أن أنجز، الخير.[11]

لعل أكثر المروجين المتحمسين لإنجيل الثروة من المسيحيين هو بروس بارتون، أحد المديرين التنفيذيين في حقل الإعلان، الذي وصف يسوع المسيح بأنه آندرو كارنيجي القرن الأول. وبارتون هو ابن أحد قساوسة الطائفة الأبرشية كان قد نشر في عام 1925 كتابًا بعنوان «الرجل الذي لا يعرفه أحد»، وفيه إعادة سردٍ لسيرة المسيح وكأنه يعيش في العصر المطلي بالذهب. وفيما انتقد بعضهم سلطة الشركات وثرواتها مطلع القرن العشرين في أمريكا، كان بارتون يكيل المديح للشركات ومنشئيها ومديريها. وزعم أن يسوع بدأ كنيسته العامة وكان رجلاً غامضًا لا يعرفه أحد، ثم ارتقى إلى أعلى مراتب الشهرة بسبب قدرته العجيبة على اختيار الأشخاص المناسبين حوله. وفي قصة نجاح تضاهي قصص هوراشيو آلغر ورواياته التي كانت مشهورة في ذلك الوقت وتدور حول القفز من الفقر المدقع إلى الغنى الوفير وسيرة آندرو كارنيجي، وصف بارتون الارتقاء الاستثنائي للمسيح:

> فتى فقير، نشأ في أسرة قروية، وعمل في حانوت نجار، ومع إحساسه

> بتنامي قدراته وبداية تأثيره في جيرانه، وتجنيد عدد من الأتباع، والتعرض للإحباط والانتكاس، وأخيرًا الموت، ومع ذلك كان يبني ببراعة ورسوخ حتى كان الموت هو بداية تأثيره! وإذا نزعنا العقيدة عن هذا السرد فإننا أمام أعظم إنجاز على الإطلاق![12]

هناك من أيّد إنجيل الثروة بوصفه تعبيرًا عن المسيحية، بينما أشار آخرون إلى أن إنجيل الثروة أوجد نظامًا اخلاقيًا جديدًا يتنافى مع العقيدة الدينية. فالعصر المطلي بالذهب شجع الثقافة الاستهلاكية التي قلبت أخلاقيات العمل البروتستانتية رأسًا على عقب. الأخلاق التطهرية تمجّد نكران الذات، وتوجب على المرء أن يعمل بجد ويقتصد في ماله. كما يجب على المرء أن يتجنب إغراءات الدنيا الفانية ويعتمد بدلاً من ذلك كله على الرب لتحصيل كنوز السماء. لكن، ومع نهاية القرن التاسع عشر، وجد الأمريكيون قيمة علاجية مرغوبة في السلع الاستهلاكية التي يمكنهم امتلاكها. وقام أرباب الصناعة الأكثر نجاحًا باستعراض بذخهم الاستهلاكي اللافت للانتباه في بيوت ريفية كبيرة مثل منزل كورنيليس فاندربلت ذي المئتين والخمسين غرفة المقام في عزبة بلتمور على أرض مساحتها 125 ألف فدان في جبال بلوريدّج بولاية كارولينا الشمالية. كانت أخبار الحفلات التي يقيمونها تنشر على نطاق واسع بطريقة تعكس نعيم الحياة بمنظورها المادي، مثل الملابس الثمينة، والولائم المترفة، وهدايا الألماس. بدأ المعلنون يروجون للبضائع على أساس أنها وسائل لتحسين الذات وليس لاستخداماتها اليومية النفعية. لم يعد الصابون سلعة تستخدم للنظافة الشخصية، بل لتحسين الجاذبية الجنسية. في عام 1911، أطلقت شركة صابون ودبري حملة دعائية شعارها «الجلد الذي تعشق لمسه» في مجلة ليديز هوم، ولعل ذلك الإعلان كان أول إعلان يستخدم الجاذبية الجنسية في الدعاية للسلع. وهذه الثقافة الاستهلاكية كانت تعد بتحقيق الجمال والسعادة والإشباع في الأسواق التجارية المتنامية، وكل ما يتطلبه الأمر هو الشراء.

لم يكن أنصار إنجيل الثروة من الناشطين السياسيين، إذ لم يكن لهم حاجة إلى أن يكونوا في عصر حكومة عدم التدخل وحرية السوق. كان بعضهم يناصر الفكرة التي تقول إن السوق الحرة هي مؤسسة طبيعية أمر بها الرب وباركها، ولو قُدّر لها أن تعمل وفق قوانينها الذاتية، فإنها ستعود بالنفع على المجتمع. وكان آخرون، مثل جون روكفلر، يعتقدون أن الأصلح هو الذي يجب أن يمسك بزمام قوى السوق حين تعطل هذه القوى عملية الإنتاج. وعلى العكس من كارنيجي، كان روكفلر يرى أن المنافسة تعيق الوصول إلى الحد الأقصى من الإنتاج والربح، ولذلك فإنه كان من المناصرين لإنشاء هيئة جمعية كالاتحاد الاحتكاري يقوم بتحديد الأسعار وتنظيم الإنتاج وإقصاء صغار المنافسين. بالطبع، لم يمنح

العمال حقوقًا مشابهة في تكوين جمعيات تحمي مصالحهم.[13] وحين طالب الإصلاحيون التقدميون بأن تقوم الحكومة بعملية التنظيم، كان عملاء القطاع الصناعي يسيطرون على أجندة التنظيم بوصفهم «الخبراء» الوحيدين الذين يملكون المعرفة التي تمكنهم من وضع توجيهات معقولة.[14]

أما التأثير السياسي الأكبر لإنجيل الثروة فقد جاء عن طريق غير مباشر. إن الكليات والجامعات تعكس القيم الثقافية وتؤثر في تكوينها، وقد خضعت هذه القيم لعملية تحوُّل عميقة في العصر المطلي بالذهب. كان البروتستانت منذ عهد بعيد شدّدوا على أهمية التنشئة الأخلاقية في المدارس والمعاهد التعليمية بغية تحقيق مجتمع أخلاقي ومواطنة طاهرة. وقبل سبعينيات القرن التاسع عشر، كانت معظم المعاهد والكليات العلمية الأمريكية مؤسسات بروتستانتية تقام فيها الطقوس الدينية على نحو إلزامي، وكانت القيم البروتستانتية بارزة في كل مكان فيها. لكن وبعد خمسين عامًا، وإلى حد بعيد بسبب ازدياد الطلب من الصناعة، أصبحت الجامعات مؤسسات مكرسة في المقام الأول لخدمة الصناعة والأمة. علاوة على ذلك، لم تكن البروتستانتية سوى عامل واحد من بين عدة عوامل مؤثرة في تشكيل التعليم العالي الأمريكي، كالمصالح الاقتصادية، والتقنية، والمهنية. ووفق ما يقوله المؤرخ جورج مارسدن، فإن الالتزام بالمُثُل العلمية والمهنية في التعليم العالي بحلول العقد الثاني من القرن العشرين قد جعل المسيحية «في أفضل الأحوال غير ضرورية وفي أسوأ الأحوال غير علمية وغير مهنية». ولاحظ مارسدن أنه في «الحياة الأكاديمية، وكما حدث في كثير من جوانب الحياة العصرية، أصبح الدين وعلى نحو متزايد محصورًا في النطاق الشخصي الخاص».[15]

يستحق تعليق مارسدن حول نفي الدين إلى النطاق الخاص مزيدًا من التدقيق. فقد مثَّل هذا التحول عند كثير من البروتستانت، وبخاصة الإنجيليون، تغييرًا مزعجًا في الحياة الأمريكية العامة. إذ كانوا منذ البداية يرون الولايات المتحدة «أمة مسيحية» تشكل فيها المبادئ المسيحية حجر الأساس في ثقافتها. الآن، وبعد مئة عام من الثورة، يبدو أن الأمريكيين يتبعون نهجًا غير نهج الكتاب المقدس بل هو مخالف لتعاليمه في حياتهم اليومية. ومع أن كثيرًا من المسيحيين ينظرون إلى الرأسمالية الصناعية بوصفها جزءًا من النظام الطبيعي بل وحتى من النظام السماوي، فإنهم كانوا في الوقت نفسه قلقين من استغراق المادية فيها على حساب الروحانية ومن تركيزها على ملذات الدنيا وتجاهلها كنوز السماء. لقد صبغت الصناعةُ الحياةَ بصبغة زائفة متكلفة تجاهلت تناغمها الطبيعي. وانتقل التحكم بالوقت من يد الرب إلى يد أرباب الصناعة، فأصبحت الحياة اليومية لملايين العمال محكومة بصافرة المصنع، لا بحركة الشمس. والأسوأ من ذلك كله، أن الأمريكيين

أصبحوا يقيسون نجاحهم بما يحوزونه من الثروة الشخصية بدلاً من الفكرة البروتستانتية الجمهورية التي تقيس النجاح بتقديم الخدمة المكرسة للصالح العام. وبناءً على ذلك، ومع أن التعاليم المسيحية وقيمها لا تزال تجد تعبيرًا لها في المنازل والكنائس، فإنها لم تعد البوصلة الأخلاقية التي توجِّه كسب الثروة وإنفاقها في العصر المطلي بالذهب.

## الإنجيل التقليدي القديم

رفض كثير من البروتستانت إنجيل الثروة بوصفه تشويهًا وتحريفًا لإنجيل العهد الجديد. فالعقيدة من وجهة نظرهم متأصلة في كلمة الرب المنزلة، وليس في نظريات مستمدة من الداروينية الاجتماعية. كما أن رفاه الإنسان يعتمد على عقيدته الروحانية التي تتخطى الزمن، لا على ملذات زائلة مستقاة من سلع استهلاكية. لذلك عقد هؤلاء الإنجيليون عزمهم على الوعظ والتبشير بالإنجيل التقليدي القديم، كلمة الرب الأزلية، في مجتمع يخشون أنه بات مفتونًا إلى حد بعيد بمتاع الدنيا.

خرج دوايت موودي، وبيلي صندي، وغيرهما من المبشرين في العصر المطلي بالذهب من التراث الإحيائي الأمريكي الذي جعل، وعلى مدى 150 عامًا، من تخليص النفس هو «الأمر الوحيد الضروري». وتأسيسًا على اعتقادهم بأن الرب ينزل رحمته على البشر عن طريق التدفق غير العادي من وقت لآخر، رأى هؤلاء المبشرون أنفسهم بأنهم أدوات مسخرة من الرب في تاريخ طويل من العناية الإلهية لتخليص النفوس. كما أن الإحيائيين رفضوا مزاعم حركة ما بعد الألفية الذين يشددون على هيمنة الرب على مجريات الوجود عن طريق أفراد ستسهم جهودهم في إصلاح المجتمع في الألف سنة التي ستسبق عودة المسيح. وبدلاً من ذلك، يشدد هؤلاء على تسامي الرب وعلى الاعتقاد بأنه وحده القادر على تخليص الأفراد وفدائهم والعودة بأمريكا إلى تراثها المسيحي.

أشهر هؤلاء المبشرين هو دوايت ل. موودي، الذي حذر الأمريكيين من «الآلهة المزيفة» مثل إله الثروة، وإله الأزياء، وإله الملذات. ورأى أن «الحياة الدنيوية» ليست إلا مرحلة مؤقتة وعابرة، ولذلك فهي أمل فارغ، «إن هذا العالم الذي يظن كثير من الناس أنه الفردوس، إنما هو موطن الخطيئة، ومستودع الأسى، مكان لا يوجد فيه ما يشبع الروح».[16] وأفرد حب المال بوصفه السمة الأكثر انتشارًا في العصر المطلي بالذهب:

> في نظر الكثيرين إنه إله المال. إننا لم نصل بعد إلى مرحلة عبادة العجل الذهبي. ولكن إذا كان المرء مستعدًا لبيع مبادئه مقابل الذهب، ألا يكون قد جعل الذهب إلهًا له؟ وإذا اتكل على ثروته في دفع الفقر وتأمين احتياجاته،

ألا يكون قد جعل الغنى إلهًا له؟ ثمة كثيرون يقولون «أعطني مالاً،
وسأعطيك الجنة. وعلام الاهتمام بنعيم الآخرة وأبهتها؟ أريد النعيم هنا:
لا أبالي بالجنة! بل أريد أن أكون رجل أعمال ناجحًا».[17]

ذكّر موودي قراءه ومستمعيه بأن الذين يسعون وراء الثروة في العصر الحديث سيتبين لهم، كما استبان للنبي أيوب، خواء الثراء.

كان موودي من أكثر المبشرين نشاطًا في عصره، واستطاع استقطاب أعداد غفيرة من الأتباع في بريطانيا وأمريكا. ويمكن القول إنه هو نفسه كان نتاج العصر المطلي بالذهب. وكان أشبه ما يكون بالشخصية التي نجدها في روايات هوراشيو آلجر، إذ تحوّل موودي من بائع أحذية غير معروف في مدينة شيكاغو، رغم نجاحه في عمله، إلى أشهر زعيم ديني في القارة الأمريكية. علاوة على ذلك، كان نجاحه المبكر يعتمد، إلى حد بعيد، على شهرته في الصحف البريطانية والأمريكية التي كانت تواقة إلى أي خبر أو تقرير يساعد في رواجها. وحين تلاقى أداؤه مع صيته الذائع، أصبح موودي سلعة رائجة أحبها رجال الصحافة وقصدوها. ومع إدراكه أهمية الشهرة في جلب المزيد من الأتباع، فإنه لم يكن مرتاحًا لهذه الشهرة، وكان ينصح جمهوره بأن يسوع، وليس موودي، هو الجدير باهتمامهم. وخاطب ذات مرة حشدًا من المصلين عام 1876، قائلاً «لقد أسرفت الصحف في فيلادلفيا في الثناء علينا... وحضر جمهور غفير اليوم». ولكن لن يكون هناك إحياء ما لم يدرك الناس أن هذا العمل هو عمل الرب.[18]

بينما شجب موودي أولويات بعض رجال الأعمال، كان يستخدم الوسائل الحديثة في ترويج رسالة قديمة. فهو رجل تعلم بذاته، قليل الدراية أو قليل الاهتمام بالدراسات اللاهوتية، وكان يبشر برسالة مطابقة للرسالة التي أشاعها جورج وايتفيلد قبل 150 عامًا، ألا وهي ضرورة الولادة الروحية الجديدة. لقد تعرض موودي نفسه لعملية تحوُّل عميق على يد القائمين على الخدمة الكهنوتية في جمعية الشبان المسيحيين التي كانت تحتل المركز الريادي في العمل الإنجيلي في ذلك الوقت. وكان موودي يعدُّ ولادته الروحية الجديدة تجربة غيَّرت مجرى حياته، وكان كثيرًا ما يردد عبارة «ولدت جسديًا عام 1837، وكانت ولادتي الروحية عام 1856».[19] وكانت عملية التحوُّل، في نظره، محدِّدة لمهمته وهي التبشير برسالة تخليص نفوس البشر في الداخل والخارج. واستطاع موودي أن يتبوأ رتبة أبرز الإنجيليين في عصره حين قام بجولة في بريطانيا استغرقت سنتين من عام 1873-1875، حيث جذب أعدادًا غفيرة من الجماهير عن طريق «الوعظ ببشارة سهلة قديمة وهي الخلاص عن طريق المسيح، والولادة الجديدة»، وأسر ألباب الناس «بقصص مليئة بالعاطفة، والمبادئ الأخلاقية المهنية للطبقة الوسطى في العصر الفيكتوري».[20] وما إن عاد إلى الولايات المتحدة

# الفصل الثالث

حتى أصبح اسمه معروفًا في كل بيت، وكان كثيرون ينتظرون وصوله، ويتوقون إلى رؤيته وسماع خطبه المؤثرة التي أدهشت الجماهير في بريطانيا. وفي العشرين سنة التي تلت، استمر دوايت موودي ترافقه رئيسة جوقته الإنشادية آيرا سانكي، بتقديم المواعظ الإحيائية في أنحاء الولايات المتحدة. وأثبتت المدن، التي تؤوي المهمشين في العصر المطلي بالذهب، أنها أرض خصبة، إذ كانت رافدًا للمذنبين والعصاة الذين يأتون لسماع المواعظ، عدا عن الانتشار الواسع فيها للصحف التي تروج له. كانت مدن نيويورك، وفيلادلفيا، وشيكاغو تقام فيها مواعظ موودي الإحيائية باستمرار.

كان موودي مبتكرًا وبارعًا في تبشير الجموع الكبيرة. ونجح في استغلال أسلوب الطواف من بيت إلى بيت في الأحياء السكنية قبل انطلاق حملاته التبشيرية، وحشد الكنائس المحلية للترويج لحملاته، واكتتاب الأعمال التجارية لتقديم الدعم المادي لها. وفي فيلادلفيا، كان جون واناميكر، رجل الأعمال المشهور وصاحب سلسلة من الأسواق التجارية، من أبرز الداعمين لحملات موودي التبشيرية. وفي شيكاغو، ساعد المخترع سايرس ماكورمك في تمويل إنشاء معهد الإنجيل الذي يحمل اسم موودي. إضافة إلى الوعظ، كان موودي ناشطًا في حقل التعليم، وكان يسعى لتأهيل كادر من المبشرين لنشر الإنجيل في مختلف أنحاء العالم. وفي أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر وبداية ثمانينياته، أسس موودي مراكز تدريب إنجيلية للنساء والرجال ليكونوا طلائع جنود في جيش الرب، بحسب تصوره. وفي عام 1886، حين هزّت مدينة شيكاغو أعمال شغب في سوق القش، وأثارت مخاوف انتشار الفوضى والانفلات الأمني، كان رد موودي على تلك الأحداث بأن أقام مراكز تدريب للإنجيليين من عامة الناس. وأفصح عن دوافعه في ذلك قائلاً: «إما أن نبشر الناس بالإنجيل أو أن نترك خميرة الشيوعية والإلحاد تستحوذ عليهم بما ينذر باستحكام عهد من العنف والإرهاب لم تشهد البلاد مثله من قبل». وأضاف: «لا يحتاج الأمر إلى نبي أو ابن نبي لكي يرى هذه الأشياء». وشرع موودي في تدريب كادر من «الرجال الذين يعرفون الكلمة» كي يخرجوا إلى المتاجر والأسواق «ويواجهوا حاسري الرؤوس من الكفار والمشككين». وأعرب عن قناعته بأنه لو أراد العالم أن يصل إلى المسيح، فإن هذه المهمة لا بد أن يقوم بها آلاف من الأشخاص العاديين بدل نفر من المبشرين المتخصصين.[21] وفي المؤتمرات التعليمية التي أقيمت في منزله في مدينة نورثفيلد، كان موودي يُدرس الإنجيل بصبغة أصولية. ومنذ تلك البداية، برز معهد موودي للإنجيل ومطبعة موودي، بوصفهما مؤسسات مركزية للتبشير بكلمة الرب ونشرها.

كانت الإنجيلية لا السياسة، من وجهة نظر موودي، هي المعوّل عليها في إعادة أمريكا إلى تراثها المسيحي وجذورها الأخلاقية المسيحية. وكلمة الرب لا التشريعات التقدمية

هي مفتاح الإصلاح. وبهذا المعنى تبنى موودي وأنصاره فلسفة عدم التدخل الحكومي تأسيسًا على اقتناعهم بأنه لو تركت الحرية الكاملة للتبشير بإنجيل يسوع المسيح، فسيكون باستطاعتهم إصلاح الشعب الأمريكي، ومن ثم إصلاح أمريكا.

لئن كان موودي هو أشهر الشخصيات الإحيائية في العصر المطلي بالذهب، فإن بيلي صانداي كان الشخصية الأكثر تألقًا في ذلك العصر. فبعد أن كان لاعب كرة سلة محترفًا، تحوَّل صانداي عام 1890 إلى مبشر إنجيلي لا يتحرج من التبشير برسالة قديمة في عصر حديث. ولخص صانداي وجهات نظره في موعظة له بعنوان «الديانة العتيقة»:

> «إنني أؤمن أن الكتاب المقدس هو كلمة الرب من أوله إلى آخره. وأؤمن أن الشخص الذي يعظم كلمة الرب في خطبه ومواعظه هو الشخص الذي سيكرمه الرب. لماذا اشتهرت أسماء عبر التاريخ من مثل ويزلي، ووايتفيلد، وفيني، ومارتن لوثر؟ ذلك بسبب استنكارهم لكل الخطايا، وبسبب أنهم بشروا بيسوع المسيح دون خوف أو محاباة».[22]

بدلاً من الاعتماد على رجال السياسة والحكومة، وضع صانداي ثقته بالإحياء القديم الحسن لإصلاح أمريكا. وادعى أن ذلك النوع من الإحياء سيدفع الناس إلى الوفاء بديونهم، وترك شرب الخمر، والإحسان إلى جيرانهم، وتنشئة أولادهم تنشئة أخلاقية.

لم يكن موودي وصانداي الناطقين الوحيدين باسم الإنجيليين، فقد كان هناك آخرون غيرهم يعرضون تجربة روحية أعمق من تجربة الولادة الجديدة. وكان هؤلاء يتجاوبون، كما فعل موودي، مع الأزمة الروحية للعصر آنذاك، ليس بمواجهة الأمراض الاجتماعية بل بدعوة الأفراد إلى ترسيخ علاقة أكثر قربًا من الرب. قامت فئة منشقة عن الكنيسة المنهجية بتأسيس حركة «القداسة»، وهي «حركة إحيائية عابرة للأطلسي» يؤمن أتباعها أن الروح القدس «ستغمر الشخص بقوة وجدانية مباشرة».[23] هذا الانغماس بالروح القدس يعد ولادة روحانية ثانية أكثر حدة. ولقد أدى سعي حركة القداسة الحثيث وراء نزعة روحية أكثر عمقًا إلى ولادة حركة بنتكوستال الحديثة (حركة العنصرة)، التي ظهرت نهاية القرن. وبمقارنتها بحملات موودي التبشيرية، تعدُّ حركة بنتكوستال الإحيائية التي انبثقت عام 1906 في شارع آزوسا في مدينة لوس أنجلوس، نوعًا جديدًا ومنافسًا من الإحيائية الأمريكية تتسم «بتجربة مثيرة بالإحساس بالروح القدس، وبالقوى المعجزة والترقب، والحياة المقدسة». ويتبنى أتباع هذه الحركة أسلوبًا مفعمًا بالنشوة والطرب في العبادة يتضمن أحيانًا المخاطبة بعدة لغات بما يعكس تجربة القديسين الأوائل في عيد العنصرة.[24]

جذبت حركتا موودي وصانداي الإحيائيتان وحركة القداسة وحركة بنتكوستال أتباعًا

لها معظمهم من البروتستانت البيض. غير أن الإحيائية كان لها وقع بارز في التقاليد الدينية لغير البيض. في العصر المطلي بالذهب، وجدت الحركة تعبيرًا لها لدى الجماعات التي كانت مستثناة من النجاحات البراقة للثقافة المادية. لقد كان السعي إلى علاقة مباشرة عميقة مع الرب جزءًا مركزيًا في ديانات غرب إفريقيا والأمريكيين الأصليين. كان كل منها يمارس شعائر عبادة تهدف إلى اتحاد الروح البشرية بالروح المقدسة. يذكر المؤرخ ألبرت رابوتو، المتخصص في تاريخ ديانات السود وشعائرهم الدينية، أن الصحوة العظمى في القرن الثامن عشر كانت «مولد فجر يوم جديد» في عملية تحويل العبيد السود إلى الديانة المسيحية في أمريكا. وتأثرًا منهم بالانفعال الوجداني والتعبير العلني عن العواطف لدى الإحيائيين، شعر السود «بالارتقاء إلى مستويات عليا من النشوة الدينية» في مواعظ رموز الإنجيليين وصلواتهم من أمثال جورج وايتفيلد، وغلبرت تننت. وإلى جانب الاهتمام بالتجربة الدينية، سمحت الصحوة للعبيد الذين مروا بتجربة الولادة الجديدة بحض الآخرين من بني جلدتهم على الولادة الجديدة كي يشعروا بالرحمة.[25] من هنا، بدأ الإنجيليون السود بالتبشير برسالتهم الإفريقية الأمريكية التي كانت مزيجًا من روحانية غربي إفريقيا ومسيحية العهد الجديد، وهو ما نبَّه البيض الذين كانوا يخشون من أن تأويل السود لمبادئ الخلاص ربما يضع في رؤوس العبيد أفكارًا خاطئة.

أصبحت الإحيائية بعد الحرب الأهلية أساسًا راسخًا في مسيحية السود في الجنوب. كان ويليام ويلز براون أسود متعلمًا، عاش في بوسطن، وهو مؤلف ومصلح، سافر في رحلة إلى ولايات الجنوب بين عامي 1879-1880، للترويج إلى أمور من بينها خدمة كهنوتية متعلمة. علق براون على مركزية الدين، الدين الإحيائي، في حياة الأمريكيين السود، ملاحظًا أن «الدين في نظر الرجل الملون في الجنوب يأتي في المرتبة الثانية بعد حُبِّه للملفوف مع قديد لحم الخنزير المملّح». وقال إنَّ الدين في نظر معظم الإنجيليين السود هو «شيء» يُتحصل عليه كما لو أنهم «يذهبون إلى السوق في طلبه»، والسوق المفضلة عندهم هي الطقوس الدينية الإحيائية، بكل ما فيها من صراخ وحركة وإثارة. نعى براون على الإحيائيين السود أنهم وفي غمرة انشغالهم في إصلاح الأخلاق والمؤسسات، جعلوا كل تركيزهم على الحياة الآخرة. واستشهد بقول لأحد الإحيائيين السود الذي خاطب جمهوره قائلاً: «آمل أن أعيش حتى أراكم وقد وصلتم رتبة الشهود، حيث تتجلى نعمة الرب، وسيكون هناك صراخ، وكلما كان ذلك أقرب، كان أفضل لكم في الآخرة».[26] مع استعادة سيطرة «المخلِّصين» البيض في حقبة ما بعد إعادة بناء الجنوب وقيامهم بتجريد السود من حقوقهم المدنية، فإن دعوة الإحيائيين السود إلى وضع آمالهم في الحياة الآخرة لا تبدو في غير مكانها في نظر كثير من أتباعهم.

كان سكان أمريكا الأصليون مجموعة أخرى على هامش المجتمع وجدت سلوى لها في إحياء ديانتها التقليدية. وفي الصراع المديد مع الغزاة البيض، استجاب الهنود الأمريكيون من وقت لآخر لدعوة رموزهم الدينية إلى مقاومة المسيحية والعودة إلى ديانة آبائهم. وفي محاولة هؤلاء الزعماء من الهنود الأمريكيين مواجهة حركات الإصلاح عند البيض التي تركز على محو ثقافة السكان الأصليين في المناطق التي يسيطر عليها البيض، لجأ بعض قادة الهنود الأمريكيين إلى إحياء ديانات مثل ديانة «رقص الشبح» التي تأسست على يد كاهن من قبيلة بايوت. كانت «رقص الشبح» حركة سلمية تشي بوعود كبيرة: استعادة الثور الأمريكي، وإزالة الغزاة البيض. لكن هذه الحركة، وفقًا لما نشرته صحف الإثارة لدى الرجل الأبيض وروجت له، كانت دعوة مشؤومة للهنود للانتفاضة والتمرد على البيض. ولهذا السبب، وحين التقت مجموعة من الهنود من لاكوتا سيوكس في بلدة وندد ني في ولاية داكوتا الجنوبية أواخر عام 1890، للمشاركة في طقوس رقص الشبح، قامت وحدة من سلاح الخيّالة الأمريكيين بتعقبهم متوقعة قيام أعمال عنف، فكانت تلك التوقعات، للأسف، محققة لذاتها*.[27]

لم يكن للسود ذوي الأصل الإفريقي ولا للأمريكيين الأصليين أي صوت في السلطة الدينية الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر، لذلك كانت ثقافة الإنجيليين البيض تهيمن على معظم ما هو منشور عن الحركة الإحيائية. ومع ذلك، وُجد نوع من التشابه يتخطى الفوارق العرقية. فكما فعل الإحيائيون من الأفارقة والهنود الحمر، ركّز الإنجيليون الإحيائيون على القضايا الروحية وهو ما أضفى على الحركة طابعًا أخرويًا. وعلى العكس من موقف تشارلز فيني، رفض إحيائيو العصر المطلي بالذهب أفكار حركة «ما بعد الألفية» التي تقول بأن بمقدور المسيحيين أن تكون لهم يد في إصلاح العالم قبل مجيء المسيح بعد ألف سنة من التحضير. فالخلاص ما هو إلا مسألة قبول مغفرة المسيح لخطايا هذا العالم مع التوق التام إلى العيش مع المسيح في الآخرة.

## الإنجيل الاجتماعي والسياسات التقدمية

الدين في العادة هو قوة محافظة في المجتمع، تدعو الرجال والنساء إلى العودة إلى القيم والعادات التقليدية. ولكنه قد يكون أحيانًا قوة حافزة لتغيير جذري يتصوّر نظامًا اجتماعيًا

* وقع صدام بين تلك الوحدة من الجيش الأمريكي والهنود الحمر المجتمعين، قتل على أثرها أكثر من 200 من الهنود رجالًا ونساءً وأطفالًا. وعرفت الواقعة بمجزرة Wounded Knee. (المترجم).

مؤسسًا على مُثُل روحية لم تكن موجودة قبل ذلك. ويتبدى الإنجيل الاجتماعي تعبيرًا جوهريًا للمسيحية يتصور الولايات المتحدة أمة مخلَّصة مكرَّسة لمجتمع عادل منصف لجميع أفرادها، وليست أرض الفرص لقلة قليلة من الأفراد الأثرياء. يتكون المشاركون في حركة الإنجيل الاجتماعي من مجموعة غير طائفية تضم في صفوفها بروتستانت ليبراليين، وناشطين اجتماعيين من الكاثوليك، ويهودًا إصلاحيين. وكما كان الإحيائيون، كذلك كان أنصار الإنجيل الاجتماعي يشعرون بالاشمئزاز من الإلحاد و الفجور الأخلاقي المنتشر في المجتمع، ولكنهم يختلفون عن الإحيائيين في تفسيرهم التراث الديني الأمريكي وفي الرؤية الأخلاقية. إنهم يرفضون الادعاء بأن أمريكا كانت في يوم من الأيام أمة مسيحية لأن الرب «لم يكن ربًا لأمة واحدة دون بقية خلقه». وكما عبَّر بحق عن ذلك واحدٌ منهم إذ قال بأن جوهر الأناجيل يدور حول قيام المسيح «بتخطي الحدود العرقية وتجاوز الديانة القومية».[28] وفي واقع الأمر، لم يكن تركيز حركة الإنجيل الاجتماعي منصبًا على تخليص نفوس الأفراد بل على افتداء مجتمع ضائع وعليل. ويرى أنصار الحركة أن أمريكا باعت نفسها لطغيان جشع ومادية العصر المطلي بالذهب. لقد احتكر أرباب الصناعة الرأسماليون موارد الأمة ونفوا الملايين من الناس إلى جحيم الاعتماد على الأجور البخسة. ومع أن بعض أقطاب النهب والسلب، مثل جون د. روكفلر، كانوا من الأتباع المخلصين المعلَنين للمسيح، إلا أن هؤلاء كانوا في نظر حركة الإنجيل الاجتماعي أشخاصًا حرفوا تعاليم المسيح وأفسدوها. لقد علمنا المسيح أن أفضل العمل يأتي من خدمة الآخرين. وكما صرح تشارلز براون أمام المجلس الوطني للكنائس المستقلة عام 1940، «إن المسيح يقيم المجتمع على أسس الأخوة الإنسانية لخدمة بعضهم بعضًا» لا كما فعلت الرأسمالية التي نظمت المجتمع على أساس تحقيق أقصى ما يمكن جمعه من الأرباح لأنفسهم.[29] إن فضائل المسيح في خدمة الناس والتضحية بالنفس كانت مجسدة في المثل الجمهورية للثورة الأمريكية، لذلك فإن المُثُل الرأسمالية القائمة على التنافس وتعظيم الذات قد أوهنت الثقافة التي تأسست عليها الدولة وأفسدتها.

برز الإنجيل الاجتماعي في الساحة الدينية بوصفه جهدًا تعاونيًا بين الناشطين الاجتماعيين، غالبيتهم من البروتستانت، مع وجود أعداد من الكاثوليك واليهود في صفوفهم. واتحدوا أيضًا في قضيتهم مع الإصلاحيين العاملين في الخدمة الاجتماعية الذين سلكوا نهجًا علمانيًا في معالجة أمراض الأمة، مثل جين آدمز وماري إليزا ماكدويل والعلماء الاجتماعيين مثل ريتشارد إيلي. ركز الناشطون في حركة الإنجيل الاجتماعي على المجتمع بوصفه أصل الفجور وانعدام الأخلاق. طوّر بعضهم ضمائرهم الاجتماعية في أثناء عملهم في الأحياء السكنية للطبقة العاملة البائسة. فمثلاً، رأى وولتر روشنبوش، وهو قس

معمداني وعالم لاهوت في حركة الإنجيل الاجتماعي، رأى بأم عينه الجانب السفلي من العصر المطلي بالذهب، وذلك بحكم رعايته كنيسة هلز كيتشن في نيويورك التي تقع غربي الجادة التاسعة بين شارع 63 وشارع 59. وتجسد منطقة هيلز كيتشن بؤس حياة العمال المهاجرين الفقراء الذين يعيشون في مساكن مكتظة تقع في كنف المسالخ، ومصانع الخمور، والمعامل التي يعملون فيها. ينشأ الأطفال المشردون في الشوارع التي أثبتت أنها بيئة مؤاتية لتعبئة العصابات الإجرامية وتدريبها التي تستهدف سكان المنطقة بإجرامهم، ما يفاقم حالة الخوف والبؤس في المنطقة. وعندما قام الإخوة فاندربيلت كورنيليوس الثاني وجورج واشنطن بتكليف المعماري ريتشارد نورس هنت ببناء قصور صيفية رخامية فارهة، الأول مكون من 70 غرفة أطلق عليه اسم البريكرز ويقع في نيوبورت، والثاني مكون من 250 غرفة في بلتمور ويقع في آشفيل بولاية كارولينا الشمالية، نجد أن الإخوة والأخوات في مقاطعة هيلز كيتشن ينامون أحيانًا في غرفة واحدة مشتركة مع جميع أفراد الأسرة. من خلال هذا المشهد، كوّن روشنبوش نظرته إلى العصر المطلي بالذهب.

كانت المدن في ذلك الوقت مسرحًا ورمزًا للتدهور الأخلاقي في أمريكا. وفيها تظهر شواهد الظلم الاجتماعي والفساد السياسي. في مقالة نشرتها صحيفة نيويورك تايمز بتاريخ 8 مايو أيار من عام 1892، تسلط الضوء على الحياة الأسرية في المدينة، عزت المقالة الانتشار المقلق للفجور إلى وضع الناس في مساكن تشبه خلية النحل في الأحياء المكتظة. واستشهدت المقالة بما كتبه جيكوب ريس، مؤلف كتاب «كيف يعيش النصف الآخر؟ How the Other Half Lives (1890)، حيث أطلق على تلك المساكن وصف «حاضنات الموت، والفقر، والجريمة»، طاعون يفتك «بحياة الأسرة بعدوى أخلاقية قاتلة». اكتشف ريس أن معظم المجرمين في نيويورك هم أشخاص ممن «فقدوا صلتهم بالحياة الأسرية، أو ممن لم يعرفوا الحياة الأسرية أصلاً، أو من الذين لم تعد بيوتهم مستقلة، وكريمة، ومريحة توفر الحد الأدنى من الهناء المألوف الذي تقدمه الأسرة».[30] إذا انهارت الأسرة فسيكون المجتمع الأمريكي في خطر.

إن جذور الانحلال الاجتماعي، من وجهة نظر روشنبوش، لم تكن نابعة من ضعف الفرد بل من الآثام الجمعية للمجتمع الأمريكي. فهو يعتقد أن أعظم خطيئة للأمة هي الإثم الاجتماعي، أي الجور الذي ارتكبته «البلديات والقوى» التي تحكم الأمة. ونظرًا إلى طبيعة هذا الإثم، فإن الخلاص، كما يعتقد، يجب أن يوجه نحو المجموع وليس الأفراد وحسب. باختصار، يجب أن تخضع أمريكا لحكم «قانون المسيح». وعلى الرغم من إعجاب روشنبوش بإنتاجية الرأسمالية وقوله إن «فاعلية المنهج الرأسمالي» في إنتاج الثروة لا شك فيها، إلا أنه اتهم الرأسمالية وجعلها مسؤولة عن «إحداث الخراب في المجتمع الإنساني».

وفي إدانة لاذعة للرأسمالية، كتب يقول: «إنها سيطرة أحادية الجانب لقوة الاقتصاد تسعى إلى الاستغلال والظلم، إنها توجه عملية الإنتاج في المجتمع نحو خلق أرباح خاصة بدلاً من توجيهها لخدمة احتياجات الإنسان، وهي تتطلب إدارة استبدادية، وتقوي مبادئ الاستبداد في جميع الشؤون الاجتماعية، وصبغت حضارتنا كلها بالروح المادية».[31]

كان الحل الذي اقترحه روشنبوش حلاً متطرفًا يقوم على استبدال الرأسمالية ومبادئها التنافسية، وإحلال الاشتراكية وروح التعاون مكانها. ورأى أن المنظمات والمجتمعات المؤسسة على مبادئ التعاون ليست مقامة أساسًا لتحقيق الربح وإنما لإشباع الاحتياجات الإنسانية. وهدفها هو توزيع الملكية، والتوجيه، والمكاسب الاقتصادية على عدد كبير من المتعاونين».[32] والنتيجة المرجوة من ذلك هي إزالة الفجوة الكبيرة الموجودة في الحياة بين مقاطعة البريكرز أو بلتمور والحياة في مقاطعة هيلز كيتشن.

هذه الرؤية هي رؤية مسيحية، ولكنها ليست رؤية يتفق عليها الجميع ولا أغلبية الشعب الأمريكي. بل حتى إن زميله العامل في حركة الإنجيل الاجتماعي، واشنطن غلادن، كان ينظر إلى الرأسمالية بوصفها جزءًا من خطة إلهية. ووفق ما يقول المؤرخ روبرت ويب، وقف غلادن «منبهرًا من القوانين الاقتصادية التقليدية... وتوقع حدوث كارثة إذا قامت الحكومة بمزيد من التدخل في عمليات المجتمع».[33]

على الرغم من ذلك، انضم غلادن إلى روشنبوش وكذلك يوشيًا سترونغ و ليمان آبوت، في الدعوة إلى المشاركة كونها المبدأ الذي يجب أن يقوم عليه تنظيم المجتمع الأمريكي. كان روشنبوش يرى أنه «يجب إيجاد نماذج جديدة من المشاركة. إن حياتنا التنافسية المضطربة يجب أن تتحوّل تدريجيًا إلى حياة تعاونية مترابطة». واتفق معه غلادن، مناقشًا من جانبه، أن الاعتماد المتبادل والتعاون يجب أن يحلا محل الفردانية التي تقع في قلب الثقافة الرأسمالية. وكتب غلادن «أن نعيش لا يعني أن نفصل أنفسنا عن رفاقنا»، وأضاف: «بل بالاتحاد معهم في خدمة متعددة الأشكال من العطاء والأخذ. إننا أجزاء من الكل».[34]

من غريب المصادفة أن روشنبوش وغلادن كانا يدعوان إلى تحوّل كان بعض أرباب الصناعة الذين تعرضوا لانتقاداتهما من قبل، قد تبنّوا ذلك التحول ودعوا إليه قبلهما. فحين عاين جون د. روكفلر قطاع صناعة تكرير النفط عام 1870، استنتج أن هذا القطاع سيستفيد من التعاون أكثر مما قد يستفيد من المنافسة. وقدّر أن أكثر من 90% من مصافي النفط تعمل بخسارة بسبب فائض الإنتاج الذي يعم هذا القطاع وحروب الأسعار الوحشية. وكان الحل الذي اقترحه هو إقامة اتحاد ضخم يكفل فرض الانضباط والنظام في القطاع وذلك بتنظيم الإنتاج وتوازن الأسعار. كانت النتيجة إقامة شركة ستاندرد أويل، وهي شركة عملاقة منظمة عموديًا تسيطر على النفط من لحظة خروجه من البئر حتى وصوله إلى

المستهلك النهائي. نجحت في ذلك عن طريق شراء المنافسين الصغار أو دفع من يحجم عن البيع إلى الإفلاس بوضع أسعار مرتفعة جدًا لأجور نقل النفط. نجح روكفلر أخيرًا في تحقيق حلمه بالمشاركة. بالطبع لم يتحقق ذلك إلا بعد دفع أثمان باهظة لمنافسيه. وقد عبَّر أحد أعضاء الكونغرس في اللجنة المكلفة بالتحقيق في الممارسات الاحتكارية لشركة ستاندرد أويل، واصفًا اتحاد روكفلر بأنه «أضخم مؤامرة هدَّدت أمة حرة على الإطلاق».[35] ومع أن روكفلر دعا إلى التشارك بوصفه مبدأ لفرض النظام على صناعة النفط، إلا أن باعثه الأساسي كان المنفعة الشخصية. وحين يتجمع العمال معًا للمطالبة بأجور أعلى وتحسين ظروف العمل، كان أرباب الصناعة المدعومون من الحكومة، يدينون تلك الاتحادات على تقييدها التجارة. أي بمعنى أنها تعرقل جهود الأفراد في كسب المال دون تدخل من جمعيات العمال «الأنانيين» ونقاباتهم.

بينما عمل روكفلر وغيره على إخماد المنافسة بطريقتهم الجماعية الخاصة، فإن القادة في حركة الإنجيل الاجتماعي انضموا إلى علماء الاجتماع والعاملين في الخدمة الاجتماعية في سبيل استبدال الفردانية الأمريكية وإحلال مكانها ما أطلق عليه عالم الاقتصاد ريتشارد إيلي «التضامن الاجتماعي». يعتقد إيلي أن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية جميعها جاءت نتيجة لحظات تاريخية محددة وليس من ترتيب طبيعي أو مقدس. دعا إيلي الشعب الأمريكي في نهاية القرن التاسع عشر إلى توجيه مجتمعهم نحو الاعتماد المتبادل بعيدًا عن الفردانية. وكتب يقول إن «التضامن الاجتماعي يعني رفاهيتنا، وهو ليس شأنًا فرديًا صرفًا، ولكنه شأن اجتماعي». وأضاف مفندًا الحجج التي استند إليها المجتمع في تمجيد جني الفرد للأرباح، معلنًا أن «رخاءنا هو رخاء عام، ولا يمكننا أن ننجح ونزدهر إلا بالترابط العام، وعظمتنا هي من عظمة أقراننا، وعلوّهم هو رفعة لنا».[36]

أخفق الإنجيل الاجتماعي في تغيير الهياكل السياسية والاقتصادية الأمريكية، ولكنه مع ذلك أسهم في إحداث تحوُّل مهم على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. فقد وجد تأييدًا من أعداد كبيرة من النساء اللاتي أنشأن مراكز رعاية اجتماعية وأدرنها، وعملن في الخدمة الاجتماعية في المناطق الفقيرة من المدن. من نماذج هؤلاء النسوة، ماري إليزا ماكدويل، التي عملت في مركز رعاية يقدم خدمات اجتماعية للمحتاجين والفقراء، وأمضت معظم حياتها الوظيفية مرافقة للناشطة الاجتماعية جين آدمز. ومنذ صباها، التحقت مع أبيها بالكنيسة المنهجية، حيث تكونت لديها محبة وتقدير «لعامة الناس» الذين كانوا يرتادون الكنيسة، مبدية إعجابها تحديدًا بمنظورهم للمساواة. أدركت ماكدويل حقيقة الدين حين انخرطت في خدمة الناس وتلبية احتياجاتهم بدلاً من الانخراط في جدل حول دقائق العقيدة وجزئياتها.

مع ازدياد نشاطها في الإنجيل الاجتماعي والخدمة الاجتماعية، بدأت قيمها الفيكتورية حول العقيدة، والصناعة، والاقتصاد في الإنفاق تتغير. وحين أضرب عمال بولمان عن العمل عام 1892، لم تستطع ماكدويل في البداية فهم الإجابة عن السؤال: لماذا «يقوم العمال الذين وجدوا عملاً يكتسبون منه أجرًا» بالامتناع عن أداء عملهم؟ وحين بدأت تستبطن هذا السؤال، أرشدها القس المنهجي في بولمان إلى أن تنظر إلى ما هو أبعد من الأفراد المضربين عن العمل لتدرك أن الإضراب كان «جزءًا طبيعيًا من اضطراب عالمي كبير ينبغي تفهمه». وقد دفعها هذا التوجيه إلى تعلم المزيد من «الجوانب الكئيبة من الحياة الصناعية» والغوص في جهود تهدف إلى التخفيف من المعاناة، وإلى النضال من أجل العدالة.[37]

كان الانقسام الجوهري بين البروتستانت يدور حول تشخيص أمراض المجتمع التي أصابت أمريكا الصناعية وأفضل الطرق لعلاجها. ركز الإنجيليون الإحيائيون على الأفراد، وسعوا إلى تخليصهم عن طريق الوعظ والتبشير بالإنجيل. وكانت القضية من وجهة نظرهم، كما هي منذ القدم، عصاة يخالفون وصايا الرب بدلاً من الاستسلام لأوامره. وبالتأكيد، كان الإحيائيون ناشطين في البحث عن حلول سياسية لمثل هذه المشكلات، ولكنهم كانوا منقسمين حول الأولويات. هل ينبغي أن يكون التركيز على العمل لإيجاد نظامين اجتماعي واقتصادي جديدين؟ أم السعي إلى إيجاد نوع جديد من الأفراد؟ واشنطن غلادن رأى أن من العبث تغيير النظام دون تغيير الناس الذين يعملون داخله. وكتب قائلاً: «إنه لمن البلادة أن نتصور أن تغيير الآليات في الحكومة، أو في تنظيم صناعاتنا سيجلب لنا السلام». واستطاع غلادن الوصول إلى منبع المشكلة وجذرها المستقر في «أعماق تصوراتنا الأولية. إن ما نحتاج إليه الآن هو... إنما هو نوع جديد من الرجال والنساء». وأيّد روشنبوش ضرورة بناء «شخصية متجددة» إذا أراد الأمريكيون استعادة المُثُل الجمهورية والمسيحية لدى الأتقياء من الرجال والنساء الذين يقومون بخدمة الصالح العام، بدلاً من الأفراد الجشعين الشرهين التواقين إلى تكديس ثروات خاصة. ويوافق ثيودور روزفلت على أولوية إصلاح الأفراد، معترفًا بأن مثل هذا الإصلاح هو عملية مديدة. وفي ذلك قال: «لا يمكن حقًا مساعدة الناس على الارتقاء في صراعهم لتحقيق حياة أسمى وأكرم... إلا بعملية تحوُّل داخلية بطيئة وصبورة».[38] ولكنه حين تقلد منصب الرئاسة الأمريكية، لم ينتظر هذا «التحوُّل الداخلي» وسعى بدلاً من ذلك إلى إقامة حكومة كبيرة وقوية تراقب غايات الأعمال الكبيرة واتحادات العمال الكبيرة وتحاسبها.

مع الإنجيل الاجتماعي، حوَّل الدين الأمريكي تركيزه من القيم الجمهورية إلى القيم الديمقراطية. وكما يناقش مارك نول في دراسته التي أجراها متناولاً الحقبة الزمنية الممتدة ما بين الثورة الأمريكية والحرب الأهلية، فقد كونت المسيحية الإنجيلية ديانة أمريكية على

نحو فريد. وصَبَغَت الإنجيليةُ قيم الحس الجمهوري العام حول الفضيلة والصالح العام وصُبِغَت بها.[39] تحدى التوسع الصناعي العريض هذا الاندماج وهذا التجانس الديني الأمريكي. ويرى المبشرون بالإنجيل الاجتماعي أنه إذا أراد المسيحيون أن يكون لهم تأثير في الشؤون العامة، فإن عليهم أن يشاركوا في العمل الديمقراطي ويتحملوا تقلباته وخشونة احتكاكاته. وهذا يعني حشد الناس المتشابهين في الميول والأفكار للمشاركة في الانتخابات، وتنظيم جهود الضغط ودعمها ماديًا للتأثير في أصحاب القرار السياسي، وفي الرأي العام عن طريق الكشف عن «آثام» العصر المطلي بالذهب. وبرزت كلية أوبرلن في مدينة أوهايو بوصفها مركزًا للديمقراطية المسيحية، حيث كان المبشرون بالإنجيل الاجتماعي وعلماء الاجتماع ضيوفًا متكررين على حرم الكلية للدعوة إلى المشاركة المسيحية في السياسة. ولخّص الأستاذ سيمون ماكلينان التفكير السائد في أوبرلن حين علق قائلاً: «لقد كان دين المسيح هو الديمقراطية حقا»، مضيفًا أن «الدين كله، وكذلك الحكومة بأجمعها يجب أن تكون من الشعب وإلى الشعب».[40] انضم المبشرون بالإنجيل الاجتماعي وعلماء الاجتماع إلى «الاحتجاج المتنامي المطالب بمزيد من التدخل الحكومي» الذي اتسمت به حركة الإصلاح التي ظهرت في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته. فقد كانت الشركات القوية التي تتصرف «مثل الأفراد الجشعين» الذين يسيطرون عليها، كانت تفترس عمالها، ومنافسيها، وزبائنها بكل جرأة ودون أي ملاحقة قانونية في ظل المناخ السياسي السائد لمبدأ عدم التدخل في السوق. وردّد عالم الاقتصاد سايمون باتن أصداء مشاعر كثير من مبشري الإنجيل الاجتماعي في الدعوة إلى إقامة دولة نشطة فاعلة. ورأى أن الأمة بحاجة إلى «مجتمع جديد، ودولة جديدة تملك سلطة تتفوق على مجموع قوى الأفراد، وتقع على عاتقها واجبات تتناسب مع الاحتياجات الإنسانية». إذا كانت الحكومة من الشعب وإلى الشعب، فإنه يجب عليها التدخل حين يترجح أن مثل هذا التدخل سيساعد على «تحسين الصحة، وتحسين التعليم، وتحسين الأخلاق، وتكون فيه زيادة لراحة المجتمع».[41]

استعار الناشطون الاجتماعيون أحيانًا، في سعيهم إلى حشد الدعم الشعبي لبرامجهم السياسية، من تجارب الإنجيليين. فقد قام الإصلاحيون، وبخاصة في مناطق الوسط الغربي وفي جنوبي البلاد، بتنظيم اجتماعات كبيرة تقام في مخيمات خارج المدن، تشابه المخيمات التي دأب المعمدانيون والمنهجيون على إقامتها من زمن بعيد لنشر الإحياء في مجتمعات المناطق الريفية. وكان القادة الشعبيون يبدؤون هذه المؤتمرات بالصلاة، والغناء، لتهيئة الجماهير للمحاضرات والخطب السياسية.[42] وظهر السياسيون في خطاباتهم وكأنهم مبشرون إنجيليون مع إيقاع الصوت، وسرد القصص القصيرة ذات العبر، والمناشدات التي كانت تتردد من منبر الخطابة.

من منظور النتائج السياسية الراسخة، كان تأثير حركة الإنجيل الاجتماعي تأثيرًا متواضعًا في أفضل حالاته. وكان الإنجيل الاجتماعي، وفق ما يذكر روبرت ويب، يسعى إلى إحداث تغيير اجتماعي عن طريق «وسائل غيبية». ولكن مثل هذا الأسلوب لا يروق إلا لقلة قليلة من الناس. وكانت الحركة تعمل في هامش الإصلاح. ويكمن جزء من المشكلة في افتقار الحركة إلى النضج المؤسسي. فالحركة في معظمها كانت من مجهود أفراد مثل روشنبوش، وغلادن. لم تأخذ الحركة طابعًا مؤسسيًا إلا عام 1908، حين أُعلن عن ائتلاف يضم إحدى وثلاثين طائفة أطلق عليها المجلس الاتحادي للكنائس، وكان هدفه الأساسي أن يقدم للمسيحيين توصيات في القضايا السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. ولكن هذا المجلس لا يستطيع أن يشير إلى أي تشريع، ولو حتى إلى تشريع واحد، صدر يحمل بصمة توصياته. كان قادة الإنجيل الاجتماعي يحضون المسيحيين على الاتحاد في وجه الموجة المادية التي اجتاحت الثقافة الأمريكية، لكن تلك الرسالة لم تجد أذنًا صاغية من معظم المحافظين الذين يرون مواقف المجلس الاتحادي للكنائس مغالية في الليبرالية، وأن المجلس انغمس في القضايا الاجتماعية لدرجة أفقدته دوره المسيحي المميز في حمل الإنجيل إلى العصاة.[43] وحقًا، يمكن للمرء أن يناقش أن إنجيل الثروة وليس الإنجيل الاجتماعي، هو الذي أثبت أنه صاحب التأثير المتواصل في الثقافة الأمريكية وأنه سبق الإنجيل الاجتماعي بأشواط طويلة.

# الفصل الرابع

## الإيمان والعلم
## الجدل الحداثي الأصولي

# الفصل الرابع

لم يفض التحوُّل الصناعي وما صاحبه من مشكلات إلى إحداث شقوق دائمة داخل الساحة الدينية الأمريكية. كانت الخلافات حول طريقة التعامل مع «العصر المطلي بالذهب» في الأصل مسألة تأكيد واستراتيجية. كان الإنجيليون المحافظون يفضلون سلوك طريق الإصلاح الأخلاقي عن طريق حث الجموع المؤمنة على الصلاة ووعظ المسؤولين لتحقيق إحياء ديني، وذلك لاعتقادهم بأن الأفراد المخَلَّصين سيكونون ناخبين ومسؤولين متدينين. أما أولئك الذين كانوا ضمن حركة الإنجيل الاجتماعي فسلكوا طريقًا مباشرًا هو الضغط باتجاه إصلاح سياسي يكون من شأنه تقليص قوة الشركات، والقضاء على الفساد في الحكومة، وتلطيف الأحوال المعيشية المزرية في مراكز المدن. سمى المسيحيون الذين أيدوا إنجيل الثروة إلى التوفيق بين المطالب الدينية ومتطلبات السوق المتعارضة. والسبب الذي أدى إلى انقسام البروتستانت إلى معسكرين يصعب التوفيق بينهما وإلى إحداث شرخ لا يزال قائمًا حتى الوقت الحاضر هو الأفكار المتطرفة المستوردة في العصر المطلي بالذهب، الأفكار التي هزّت الأسس ذاتها للمعتقد الديني.

وصلت مع المهاجرين الذين هددوا الهيمنة البروتستانتية على الثقافة الأمريكية أفكار جديدة حول أصل الإنسان، ومرجعية الكتاب المقدس، ومسألة الخطيئة. إذ أثار تشارلز داروين شكوكًا حول السرد التوراتي للخلق في فرضيته حول أصل الحياة وتطورها، بما فيها حياة البشر. فالحياة، وفقًا لنظرية داروين، بكل أنواعها وصورها ظهرت تدريجيًا وفق قوانين غير شخصية بدلاً من كونها تأتي عن طريق أفعال معينة من عمل ذاتي للرب. وحقًا، وبرأي كثير من الناس، كان العلم، وليس الكتاب المقدس، هو الذي يقدم التفسير المقنع لكيفية عمل الكون. إضافة إلى ذلك، يتفق كثير من الحداثيين مع كارل ماركس في أن المحرك الدافع للتغيرات الاجتماعية والتاريخية هو الصراع الاقتصادي، وليس العناية الإلهية. وشكك سيغموند فرويد في مفهوم الخطيئة، محاججًا بدلاً من ذلك بأن القضايا العالقة من المراحل المبكرة لنمو الفرد هي المسؤولة عن الاضطرابات الشخصية والسلوك غير الاجتماعي. وجاء التهديد الأخير للإيمان من الانتقادات العالية من الجامعات الألمانية التي درست الكتاب المقدس بوصفه نصًا أدبيًا، وطرحت سلسلة من التساؤلات والشكوك حول الذين ألفوا الكتاب المقدس وحول صدق الادعاءات الواردة فيه.

كان رد البروتستانت على هذه الأفكار الحديثة يراوح بين الرفض والعداء للحداثة من جهة، والقبول والانجذاب نحوها من جهة أخرى. في بداية القرن العشرين، أصبح الذين اتخذوا الموقف الأول الرافض يعرفون بالأصوليين، فيما عرف أنصار الموقف الثاني بالحداثيين. أصبح الأصوليون يرون أن العقيدة المسيحية تقف موقفًا معارضًا من الأفكار العصرية، ويركزون على قضاء الرب المتعال على العالم الذي انحرف عن المرجعية الإلهية

للكتاب المقدس. وشدّدوا على أن الكتاب المقدس هو كلمة الرب المعصوم عن الخطأ، والذي يجب احترام أوامره ووصاياه بوصفها وحيًا مقدسًا. ويعتقدون أن خلاص العالم لا يكون إلا بعودة المسيح ليبدأ حكمه الألفي على الأرض. ولا يرى الأصوليون، بحسب فهمهم الكتاب المقدس، سببًا قويا للعمل السياسي المباشر فيما عدا الإصرار على ضمان الحرية الدينية. بينما يرى الحداثيون، في المقابل، أن الدين المسيحي والحداثة متطابقان. ويعتقد هؤلاء المسيحيون المنصرفون إلى العالم أنه يجب العيش في هذا العالم، ويؤكدون أهمية حضور الرب بتمكينه إياهم للعمل من أجل تحقيق مملكته وإخراجها إلى الوجود. لذلك غالبًا ما نجد الحداثيين المسيحيين ينشطون في العمل السياسي دعمًا للمرشحين والقوانين التي تؤدي إلى عالم عقلاني، وأخلاقي، أكثر تسامحًا. غير أن أعمق تأثير سياسي نتج عن الصراع الأصولي – الحداثي كان في تشكيل الثقافة السياسية، وليس في تأثيره المباشر في سياسات الانتخاب. لقد كان هذا الصراع معركة حول المعتقدات الأساسية والمرجعية التي تشكل أسس الثقافة الأمريكية وسياساتها.

## الانقسام البروتستانتي العظيم

سبق أن ناقش بعض الباحثين أن الأصولية كانت هي الوضع الطبيعي في معظم الأوقات لدى معظم الديانات.[1] وبهذا المفهوم العام، يمكن القول بأن الأصولية هي استجابة طائفة معينة لتهديد قادم من طوائف أخرى أو من القوى العلمانية التي تثير الشكوك حول الأركان الأساسية لعقيدتها. تنزع المجموعة المعرضة للهجوم إلى إعادة تأكيد أن ادعاءاتها محددة بمجموعة من المعتقدات الراسخة في نصوص مرجعية غير قابلة للتغيير ولا تتأثر بتغير الزمان والمكان. والحركة موضوع النقاش هي الأصولية التاريخية، أي ردة الفعل المحددة من قبل البروتستانت الأمريكيين تجاه الأفكار العصرية والممارسات التي تثير التساؤل حول معنى أن يعلن الشخص عن نفسه بأنه مسيحي. ومنذ بداية القرن العشرين، اتجه بعض البروتستانت إلى اتخاذ موقف ليبرالي من الحداثة ومحاولة التوفيق بين المذهب والأفكار الحديثة. على سبيل المثال، حين شاهد الليبراليون تعارضًا بين المكتشفات العلمية وتعليمات الكتاب المقدس، لجؤوا إلى التوفيق بين هذا التعارض عن طريق التفسير الطبيعي للنصوص الدينية. وأكدوا أن الكتاب المقدس ليس كتابًا علميًا، وأنه يتضمن المفاهيم السائدة عن العالم الطبيعي قبل الاكتشافات العلمية، وأنه يجب عزل الحقائق الواردة فيه عن النصوص العتيقة. وبعبارة أخرى، يجب ألا يؤخذ الكتاب المقدس بالمعنى الحرفي، بل يجب تفسيره في ضوء المعرفة الحديثة، وبمساعدة العلماء المعاصرين.

# الفصل الرابع

رأى الأصوليون أن هذا التلاعب الليبرالي بالكتاب المقدس ما هو إلا هجوم على الدين نفسه. وإذا كان الكتاب المقدس تفسيرًا بشريًا يعتمد على المعرفة الحديثة بدلاً من كلام الرب المقدس الذي لا يتغير، فإن الدين سيكون قائمًا على رمال متحركة. إضافة إلى ذلك، هل يمكن جعل من يؤمن بمثل هذه النظرة مسيحيًا حقًا؟ هل المسيحية دين يمكن لأتباعه أن يعتقدوا بما يرغبون الاعتقاد به ويرفضوا ما عداه؟ كان الأصوليون في بداية القرن العشرين يرون ضرورة أن تُعرّف العقيدة عن طريق تحديد أصول الاعتقاد التي تميز المسيحي من غيره. تشكلت الدعائم الفكرية الأساسية للأصولية في نشرة بعنوان «الأصول: أساس الحقيقة»، وهي سلسلة من أربع وتسعين مقالة شارك في وضعها أربعة وستون عالمًا لاهوتيًا بروتستانتيا محافظًا من بريطانيا وأمريكا، ونشرت بين أعوام 1910 و1915، بمنحة مالية بقيمة 250 ألف دولار من ليمان ستوارت، رئيس شركة يونيون أويل في كاليفورنيا. وفي الوقت الذي ظهرت فيه هذه المقالات، قام المؤتمر العام للكنيسة المشيخية بتلخيص التعاليم الأساسية التي كانت تعرف بالمبادئ الخمسة الأساسية: أولها، عصمة الكتاب المقدس من الخطأ، وثانيها، الولادة العذراء وربوبية المسيح، وثالثها، مذهب الفداء البديل عن طريق نعمة الرب وإيمان الإنسان، ورابعها، قيامة المسيح ببدنه، وخامسها، صحة معجزات المسيح.[2]

بدأ الجدل بين الحداثيين والأصوليين حين تحدى بعض قادة البروتستانت ما جاء في «الأصول» بوصفها أساس الهوية المسيحية. وتحدى قس معمداني ليبرالي من نيويورك اسمه هاري إمرسون فوزدك، تحدى موقف الأصوليين عام 1922، حين ألقى موعظة بعنوان «هل سينجح الأصوليون؟» وفيها، صور الليبراليين على أنهم «مسيحيون إنجيليون مُخلِصون ويسعون إلى التوفيق بين المعرفة الحديثة للتاريخ، والعلوم، والدين بالمعتقد القديم». أما الأصوليون في الجانب الآخر، فهم، كما يناقش فوزدك «محافظون متعصبون وعازمون على إغلاق أبواب الزمالة المسيحية» في وجه كل من يعدّل أي مذهب تقليدي. ورأى فوزدك أنه من المؤسف قيام الأصوليين برسم الحد الفاصل للمعركة عند عقائد محددة كالولادة العذراء للمسيح، وعصمة الكتاب المقدس من الخطأ، والفداء البديل، والقدوم الثاني للمسيح حرفيًا. وهذه المعتقدات، من وجهة نظره، هي «آراء» تثير «وجهات نظر» متعددة لدى المسيحيين المخلِصين، وليست معيارًا لتحديد من هو المسيحي الحقيقي من غير المسيحي. واعترف، على سبيل المثال، أن كثيرًا من «المسيحيين الملتزمين» يعتقدون أن الولادة العذراء حدث تاريخي لأنهم يرون أنه لا مجال لابن الرب أن يتحول إلى جسم إلا بمعجزة بيولوجية خاصة، ومع ذلك هناك مسيحيون ليسوا بأقل التزامًا يعتقدون أن الميلاد من عذراء لم يكن حدثًا تاريخيًا بل هو تفسير اختلقه أناس لم يستطيعوا تفسير مثل هذا الحلول الإلهي

دون وصفه «بعبارات المعجزة البيولوجية التي لا يمكن للعقل المعاصر أن يستخدمها». وحثّ فوزدك الأصوليين على إظهار تسامح تجاه وجهات النظر المختلفة وإنهاء «تشاحنهم الناتج عن التفكير الضيق».[3]

سارع القس كلارنس إدوارد ماكارتني، راعي كنيسة شارع آرك المشيخية في فيلادلفيا، بالرد على موعظة فوزدك وذلك في خطبة عنوانها «هل ينبغي أن يفوز الكفر؟» وتدل عناوين الخطبتين على أن كل طرف ينظر إلى الصراع على أنه منافسة قوية أو حرب تنذر بعواقب وخيمة إذا نجح فيها الطرف المبطل. وناقش ماكارتني أن «نظرة فوزدك «الطبيعية» لا تتوافق مع المسيحية الإنجيلية، وبدأ يدحض ما جاء في موعظة فوزدك نقطة نقطة، وقال إن ولادة المسيح من عذراء «هي أبعد ما تكون عن الخرافة أو الهراء، بل كانت حقيقة تاريخية لأن الكتاب المقدس يقول ذلك، والكتاب المقدس «هو كلام الرب الملهم والموثوق». واتهم الليبراليين من أمثال فوزدك بالعمل على «علمنة الكنيسة ببطء» بأفكارهم الحداثية والعقلانية. ولو تسامح الأصوليون مع تلك الأفكار، فسوف تحل الليبرالية محل عقيدة الكتاب المقدس «بديانة مسيحية مكونة من الآراء والمبادئ والأهداف النبيلة، ولكنها ستكون مسيحية دون عبادة، ودون إله، ودون يسوع المسيح».[4]

بهاتين الخطبتين، ومثيلاتهما الأخريات، أضيف إلى السجال بين الحداثيين والأصوليين صفحات سارعت في تصلب المواقف وتشويشها على خطوط الطيف اللاهوتي. برز عدد مما يسمى بالمواقف المعتدلة محاولة التقريب بين الخلافات المتطرفة لدى الطرفين الأصولي والحداثي، غير أنه قد تم إسكاتها في الصراع المثير للخصام.[5] بعض البروتستانت، على سبيل المثال، وافقوا الحداثيين في اهتمامهم بالانخراط في العالم ومحاولة التوفيق بين العقيدة المسيحية والأفكار المعاصرة، ولكنهم اختلفوا مع الحداثيين الذين يؤكدون فكرة حضور الرب في شؤون الخلق على حساب فكرة تسامي الرب واستعلائه. ويرى هؤلاء «المسيحيون الواقعيون»، أن المسيحيين الحداثيين يخاطرون بمشابهة العالم العلماني إلى الحد الذي يفقدون فيه صوتهم التوراتي النبوي. لكن هؤلاء الواقعيين وبسبب تأكيدهم استعلاء الرب سرعان ما تعرضوا لهجوم من الحداثيين الذين وصفوهم بأنهم أصوليون في جلود ذئاب. وفي خضم هذا الجدل المشحون بين الأصوليين والحداثيين، انجذب المعلقون والمهتمون بالنقاش إلى الصراع وأصبحوا طرفًا فيه لمشايعة هذا الطرف أو ذاك.[6]

لم يكن بين كل التحديات التي واجهت البروتستانتية الأمريكية أشد إثارة للخلاف من النقد الأعلى، وهي حركة انبثقت من مجموعة من العلماء الألمان المتخصصين الذين أخضعوا الكتاب المقدس للتحليل التاريخي، في النص، والسياق، والتأليف، والتحرير، والمجاز الأدبي. ولا عجب أن سبعًا وعشرين مقالة من أصل الأربع والتسعين المنشورة في

«الأصول» (Fundamentals) قد خصصت لدحض ادعاءات مدرسة النقد الأعلى.[7] وكان لهذا النقاش أهمية كبيرة في الثقافة الأمريكية والعقيدة المسيحية على حد سواء. إذ كان الكتاب المقدس عنصرًا أساسيًا في تطوير الثقافة الأمريكية منذ إنشاء المستوطنات الأولى. وكان الكتاب المقدس هو الكتاب الأكثر اقتناءً، وقراءةً، واقتباسًا، في أرجاء المستوطنات. وفي مستعمرات المتطهرين البيورتان كان يستشهد بالكتاب المقدس بوصفه مرجعًا لقانون العقوبات. كان الساسة يستشهدون بنصوصه، وفي بعض الحالات بطريقة تثير الإعجاب، كما فعل إبراهام لنكون حين أشار إلى «البيت المنقسم على نفسه». وكان معظم الشعب الأمريكي يعتقد أن الكتاب المقدس هو الكلام الحرفي للرب. وكما ذكر أحد القساوسة المنهجيين عام 1851، «الكتاب المقدس كتاب واضح، يخاطب الحس العام للإنسان». ومن المبادئ الأساسية البروتستانتية الاعتقاد بأنه ليس لأحد مهما كان، بمن فيهم القساوسة، أن يقف بين كلمة الرب والمؤمن. علاوة على ذلك، يعد الإنجيل كتابًا «مقدسًا» ملهمًا من الرب، وهو صحيح كله في كل كلمة. وفي تصوير كاريكاتوري لأحد النقاد لتلك الفكرة، كتب عام 1883، «كتاب هبط من السماء، نقي، وحي معصوم من الخطأ، هذه هي النظرة التقليدية للكتاب المقدس».[8]

لقد قلبت مدرسة التحليل النقدي – التاريخي للكتاب المقدس تلك النظرة رأسًا على عقب. كانت العملية متطورة، إذ بدأت في منتصف القرن التاسع عشر في الجامعات الألمانية، مثل جامعة توبينجن، ثم دخلت إلى المعاهد والكليات اللاهوتية الأمريكية في الربع الأخير من القرن. ووجدت صدى لها في الكنيسة في بداية القرن العشرين. وبحلول عام 1911 استطاع القس الأبرشي ليمان أبوت أن يعلن أن التحول في المفهوم الشائع حول الكتاب المقدس كان عظيمًا لدرجة أنه يمكن القول إن «كتابًا جديدًا أصيلاً» وجد طريقه إلى الكنائس الأمريكية. لقد تحدى النقد التاريخي النظرية التقليدية للكتاب المقدس بأكمله بدءًا من سفر التكوين وانتهاء بسفر التنزيل. لم يكن سفر التكوين، كما ذكرت نسخة الملك جيمس، من عمل النبي موسى، بل كتب على يد مجموعة من المؤلفين الذين استقوا معلوماتهم من عدة مصادر وفق ما تقوله نظرية ويلهاوزن، نسبة إلى واضعها الألماني يوليوس ويلهاوزن. وفي تصوير لا يخلو من المفارقة، يقول القس المشيخي م. ب. لامبدن: «على هذا، فإن الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم لم تكن موسوية، بل فسيفسائية».* كذلك وجَّه النقد التاريخي سهام الشك نحو تاريخ العهد الجديد بدءًا من حياة عيسى المسيح ومعجزاته وحتى سفر التنزيل. وكما

* المفارقة المقصودة هنا أن كلمة موسوي (Mosaic) نسبة إلى النبي موسى تكتب بحروف الكلمة نفسها المقابلة لكلمة فسيفساء (mosaic). وتشبيهها بالفسيفساء فيه إشارة إلى تعدد المؤلفين وتنوعهم بعكس ما لو كان المصدر واحدًا. (المترجم).

كانت الحال في الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، تبين أن الأناجيل كانت تعتمد على عدة مصادر متضاربة في سرد أحداث حياة المسيح. وبعد إخضاع العهد الجديد للتحليل التاريخي، استنتج النقاد أنها مبنية على العقيدة لا على التاريخ. ورأوا أن ما يعدّه التقليديون تاريخًا موثوقًا ما هو إلا أساطير أو خرافات.[9]

أدى التحليل التاريخي النقدي إلى انقسامات في صفوف البروتستانت الأمريكيين حول الأساس الأهم في الدين: مرجعية الإيمان، كلمة الرب. وبدأت القضية المثيرة للجدل باختلاف أساسي في الافتراض الخاص بالكتاب المقدس. تبنّى التقليديون حكمًا مسبقًا على الكتاب المقدس بافتراضهم أنه كلام الرب. أما الليبراليون، فانطلقوا من نقطة مختلفة لإصدار حكمهم ، يوضحها ليمان أبوت بقوله:

> يتناول المنهج الأدبي الكتاب المقدس دون أي أفكار أو تصورات مسبقة مهما كانت. ويتناوله كما يتناول أي مجموعة من المؤلفات الأدبية لكي نعرف ماهية هذا الكتاب، أو ماهية هذه المجموعة ... ولا نفترض في أذهاننا شيئًا. ونترك نتيجة التساؤلات، هل الكتاب المقدس جاء من عند الرب، وإلى أي مدى، وكم جاء منه من عند الرب، لما تحدده معاينة الكتاب نفسه.[10]

دافع كل طرف عن موقفه في هذه القضية، وهاجم موقف الطرف الآخر بلهجة حادة عمقت الشرخ بينهما. أصر علماء الكتاب المقدس الليبراليون على أن نظرتهم إلى الكتاب المقدس لا تنال من الحقائق الواردة فيه، بل إن التحليل النقدي والتاريخي، كما يزعمون، يساعد في الكشف عن رسالة الرب. إن أي تفسير لا يأخذ في الحسبان السياق التاريخي للأحداث الموصوفة لا يمكن عدّه تفسيرًا صحيحًا. على سبيل المثال، الطوفان، فإذا ما أخذناه من وجهة نظر المراقبين المحليين، فإنه سيبدو عالميًا. كما أن قصة يونس الذي ابتلعته سمكة كبيرة، حين نقرؤها من جديد، لا يمكن فهمها على أنها تاريخ، بل قصة رمزية تكشف لنا عن حقائق عميقة. وأصرّ الليبراليون على أن وجهات نظرهم قد أفضت إلى قراءة أكثر استنارة للكتاب المقدس «دون الانتقاص من الادعاء بالأصل الإلهي له».[11]

غني عن القول أن المحافظين لا يتفقون مع هذه النظرة. فهم يعتقدون أن الليبراليين يروجون لنظرة غير أصيلة مبتدعة عن الكتاب المقدس. والنظرة التقليدية، وفق تعريف عالم اللاهوت في جامعة برنستون، الأستاذ تشارلز هودج، تتركز حول نظرته إلى التنزيل بأن «نصوص كتب العهدين القديم والجديد هي كلام الرب، كتبت بوحي من الروح القدس، وهي بذلك معصومة من الخطأ، ولها مرجعية مقدسة في كل ما يتعلق بالإيمان والسلوك، وعلى ذلك فهي خالية من أي خطأ، سواء في التعاليم، أو في الحقيقة، أو في المدرك الحسي».[12] فالنص في حد ذاته مقدس، من وجهة نظره.

# الفصل الرابع

وجد أطراف النقاش من كلا المعسكرين في ثنايا التاريخ الأمريكي ما يمكن استخدامه لتوضيح الفروق بينهما. فقد أظهر الأصوليون أنفسهم أحفادًا للمتطهرين المحبين للكتاب المقدس وأنهم إنجيليون على الطريق القويم. وكانوا يصورون الحداثيين بأنهم أحفاد علمانيي عصر التنوير. وصف الأصوليون أنفسهم أيضًا بأنهم حاملو شعلة أمريكا «المسيحية»، واصفين الحداثيين بالربوبيين. ونعتوا التحليل التاريخي بأنه ليس أكثر من نسخة مُسخّنة من العقلانية، فهي النظرة العالمية نفسها المعادية للمسيحية المعهودة التي روج لها مفكرو التنوير. واتهموا علماء المسيحية الليبراليين بأنهم بدؤوا معاينتهم للكتاب المقدس بمجموعة من الافتراضات العقلانية المسبقة الرافضة للمعجزات والإلهام الإلهي، ولذلك لم يكن غريبًا أنهم لم يجدوا أيًا منها في الكتاب المقدس. هم على هذا لا يختلفون عن فولتير وتوماس باين، اللذَين رفضا معظم الكتاب المقدس بوصفه خرافات مناقضة للعلم وأخبارًا سماعية. وكان ناقد محافظ قد اتهم الليبراليين بأنهم «منخرطون بدرس قش قديم، هذا القش الذي درس آلاف المرات ولم يجنوا منه سوى التبن من الدرس الأول». انتهى المحافظون إلى أن الليبراليين المعاصرين ليسوا بأكثر من ربانيين يتظاهرون بأنهم مسيحيون.[13]

ينظر المحافظون المسيحيون إلى صراعهم مع الليبراليين حول وحي الكتاب المقدس وصحته بأنه أعظم صراع منذ حركة الإصلاح الديني. ذلك أن مرجعية إيمانهم وسلطة الكنيسة أصبحتا الآن على المحك. لذلك شعروا بوجوب مقاومة كل الادعاءات الليبرالية حول الحقائق التوراتية مهما بدت صغيرة أو قليلة الأهمية في نظر غيرهم. أشار الليبراليون إلى أن الكنيسة لديها سجل تاريخي طويل في مقاومة الاكتشافات العلمية التي تناقض الكتاب المقدس ورفضها، مستشهدين تحديدًا بمحاكمة غاليليو على يد محاكم التفتيش لأنه فسَّر الكتاب المقدس في ضوء نموذج كوبرنيقوس الذي يجعل الشمس مركزًا للكون، منوهين إلى أنه ومع مرور الوقت، استطاع المسيحيون أن يوفقوا بين نظرية كوبرنيقوس والتعاليم التوراتية. ويعتقد الليبراليون أن على المحافظين أن يبذلوا مجهودًا مماثلاً للتوفيق بين العلم الحديث والنصوص المقدسة. غير أن المحافظين يرفضون ذلك محتجين بأن مجرد التسليم بوجود خطأ في جزء من الكتاب المقدس سيضع الكتاب المقدس كله في خطر. ويوضح القس اللوثري جانيوس ريمنسنايدر من نيويورك، هذه النظرة في معرض رده على الهجوم الذي وجهه ليمان أبوت لعصمة الكتاب المقدس، وهو الهجوم الذي رفض فيه أبوت قصصًا مثل قصة يونس والحوت وعدَّها من قبيل المجاز وليست من قبيل الحقائق العلمية. أصر ريمنسنايدر على أن قصة يونس هي بمستوى المعجزات نفسها التي وردت في العهد الجديد، وأنها تدخل في «نطاق عالم الغيب»، وكونها كذلك، فإن قبولها أو رفضها يجب أن يكون وفق

الإيمان بأن الكتاب المقدس هو حقًا كلام الرب الموحى به. وإذا رفض المسيحيون قصة يونس، فإنهم سيشككون أيضًا في كل القصص المشابهة، بما فيها تلك المتعلقة بمعجزات يسوع. وفي ذلك قال: «إما أن نقبلها جميعًا أو أن نرفضها جميعًا».[14]

كان النزاع حول الكتاب المقدس بصفة رئيسة بين المسيحيين أنفسهم وليس بين المؤمنين وغير المؤمنين، أو بين المسيحيين والعلمانيين. لقد كان نقاشًا سرعان ما انتشر إلى خارج الساحة الدينية وتخطاها إلى الحلبتين السياسية والثقافية في المجتمع في طول البلاد وعرضها. كان الكتاب المقدس يتمتع بمكانة مرموقة في التعليم الأمريكي، فكان من الطبيعي أن تكون لأي شكوك تثور حول صحته أو تفسيره أصداء واسعة فيما يدرس أو كيف يدرس في المدارس العامة. وأثار القبول المتنامي للعلم في الثقافة الأمريكية شكوكًا حول مكان الكتاب المقدس في التعليم وتسببت في مناقشات عنيدة داخل المجالس المحلية للمدارس وفي مجالس التعليم في الولايات إضافة إلى وسائل الإعلام.

## الاختيار الطبيعي في مقابل تصميم العناية الإلهية

قرأ البروتستانت أعمال تشارلز داروين من خلال منظورين مختلفين، فقد قرأ أستاذ اللاهوت في برنستون، تشارلز هودج، كتاب داروين «أصل الأنواع» (1859) بإعجاب بذكاء المؤلف وخوف من مضامين الكتاب. وكتب هودج عام 1874، مركزًا على فرضية داروين في أن الأنواع المختلفة من حياة النبات والحيوان «تطورت بفعل القوانين العمياء غير الواعية للطبيعة». ورأى هودج أن أكبر عيوب أعمال داروين هو «استثناء التصميم في أصل الأشياء»، ويعني بالتصميم «الانتقاء الذكي والإرادي للغاية، والاختيار الإرادي والذكي، والتطبيق، والتحكم بالوسائل الملائمة لتحقيق تلك الغاية». ووجد أن من غير المعقول لأي شخص يراقب الطبيعة عن قرب ولم يكن سمع من قبل بالإله، أن يستنتج أن الحياة هي نتيجة مصادفة وليست تصميمًا. إن ما يجعل نظرية داروين مقلقة لهودج هو أن إنكار التصميم البارع أدى إلى إنكار الرب الخالق. ورفض نظرة داروين بأن الخالق قبل عهود أوجد المادة ثم تنحى جانبًا وترك حركة الكون إلى المصادفة. هذه النظرة، يقول هودج، هي وإنكار وجود الخالق سواء. وعلل هودج قوله بأنه حتى مع إقرار داروين، على علاته، بالإيمان بالخالق، فإن أفكاره تبقى مع ذلك إلحادية وتبقى مروجة للإلحاد.[15]

في عام 1892، قام القس ليمان أبوت، راعي كنيسة بليموث الأبرشية في بروكلين، بقراءة نظرية داروين من منظور معاكس لمنظور هودج. تلقى أبوت، الذي يعد من أبرز المتحدثين باسم التيار العقلاني الحداثي الأمريكي المسيحي، فكرة التطور بالقبول، ولاحظ، مستشهدًا

بسلطة العلم، أن كل العلماء اليوم يؤمنون بالتطور. وقال إنهم متفقون في الأساس على الفكرة القائلة بأن الحياة بجميع صورها تتطور من المرتبة الدنيا إلى العليا وفق مجموعة من قوانين ليست مفهومة الآن، ولا يحتمل أن تفهم في المستقبل. وأعلن أبوت أن التطور هو حقيقة تمتد حتى إلى الحياة الدينية، التي «تنتقل وفق تسلسل عادي منظم من أشكال بسيطة دنيا إلى أشكال أشد تعقيدًا وأعلى، في المؤسسات، والفكر، وفي التصرفات العملية، وفي التجربة الروحية». ومن تلك المقدمة، وصل إلى نتيجة مفادها أن المسيحية كانت مرحلة من مراحل تجلي الرب «التي ظهرت تاريخيًا في عيسى المسيح ومن خلاله، وأحدثت تغيرات في حياة البشر الأخلاقية التي تُرى نتيجتها الكلية في الحياة المعقدة للعالم المسيحي. إضافة إلى ذلك، لم تكن المسيحية كيانًا ثابتًا بل حياة شهدت تطورًا عبر «تغييرات مستمرة وتقدمية». بكلمات أخرى، «جسّدت المسيحية قانون التطور». لم يكن التقدم في المسيحية منسجمًا، بل كان مصحوبًا بنوع من الصراع بين الفصائل المتناحرة بما فيها تلك المتمسكة بالمعتقدات والممارسات الوثنية. وأكد أبوت أن الكتاب المقدس عكس «الأخطاء المسيحية وتحيزها». وشدد، زيادة على ذلك، على أن الكتاب المقدس لا يدعي أنه «الكلمة المطلقة للرب»، بل يعلن «أن كلمة الرب كانت مع الرب وكانت هي الرب» وذلك قبل مجيء الكون إلى الوجود. فالكتاب المقدس إذًا هو «كلمة الرب، كما تصورها وفهمها رجال الدين القدماء». إنها تفسيرهم الخاص المصاغ بإدراكهم الجزئي للحقيقة.[16]

واجه البروتستانت الأمريكيون في تفسيرهم لعلم داروين واحدًا من الحدود الجوهرية التي تسببت في انقسامهم منذ القرن الثامن عشر وهو دور العقل في الإيمان المسيحي. كان عصر التنوير قد أشعل فتيل النقاش بين البروتستانت الأمريكيين حول الدين مقابل العقل كطريق إلى الحقيقة. وحين اتهم هودج الداروينية بأنها أزاحت الخالق إلى الهامش في عملية الخلق، فكأنه كان يصف توماس جفرسون. إذ يعتقد جفرسون، كونه من الربوبيين، أن الرب كان خالقًا بالمعنى المقصود ببدء الخلق وحسب، مثل صانع الساعات الذي عبأ الساعة، ولكنه اعتقد أيضًا أن المادة تتصرف وفق قوانين طبيعية قابلة للإدراك بالعقل البشري. وربما كان أبوت يستحضر في ذهنه حكيم مونتسيلو[1] حين وصف الكتاب المقدس بأنه كتاب فيه جزء من الحقائق والأخطاء. وكان جفرسون يعتقد أن العقل، وليس الوحي، هو الدليل الأكبر للحقيقة. وفي نسخته المشهورة من الكتاب المقدس التي أعدت حين كان رئيسًا، حُذفت منها جميع المزاعم التوراتية التي لا يمكن إثباتها بالعلم الحديث، وأبقى على التعاليم الأخلاقية للمسيح .

كان هودج أكثر قبولاً لوجهات نظر جونثان إدواردز عن الدين والعقل. ومع أن إدواردز قد ضمّن كثيرًا من فلسفة عصر التنوير في نظرته العالمية، إلا أنه عبَّر عن قلقه الكبير من

مذهب الربوبية وخطرها على الديانة المسيحية. ووصف إدواردز الربوبيين بأنهم:

> منسلخون كليًا عن الدين المسيحي، وهم يصرّحون بكفرهم. إنهم ليسوا كالزنادقة، أو الأريوسيين، أو السوسينيانيين وغيرهم من الذين يقرون بأن الكتاب المقدس هو كلمة الرب، ويرون أن الدين المسيحي هو الدين الحق، ولكنهم ينكرون هذا أو ذاك من المبادئ الرئيسة للدين المسيحي: إن هؤلاء ينكرون الديانة المسيحية برمتها. وهم وإن كانوا يعترفون بوجود الرب، إلا أنهم ينكرون أن المسيح هو ابن الرب، بل يصفونه بالاحتيال والدجل، ويقولون ذلك عن جميع الأنبياء والحواريين، وينكرون الكتاب المقدس جملة وتفصيلاً. إنهم ينكرون أن تكون أي كلمة فيه من كلام الرب. إنهم ينكرون الدين المنزل، وأي كلمة للرب مطلقًا، ويقولون إن الرب لم يمنح البشر نورًا يهتدون به سوى العقل.[17]

كان العقل من وجهة نظر إدواردز نعمة أنعم بها الرب على البشر رجالاً ونساءً كي يساعدهم على فهم حقيقة الرب الموحى بها، ولكنه أيضًا أعطى اهتمامًا كبيرًا لما سماه «الحنان المقدس» في مأساة الخلاص. لقد جاء الفداء من خلال كيان المسيح، ولم يأت في نهاية الاستدلال العقلي.

كان إدواردز يعدّ المعرفة العلمية مصدرًا ثانويًا ومحددًا، بينما كان بنجامين فرانكلين يعدها «الوسيلة التي يمكن للبشر رجالاً ونساءً من خلالها ليس فقط معرفة النظام المخلوق، بل وتسخيره بما فيه نفعهم. كان مسرورًا «بالتقدم السريع الذي يصنعه العلم الحقيقي». وعبّر عن تصوره لما يمكن للعلم أن يغيره بما يشبه رؤية ألفية علمانية:

> من المستحيل تصور أعلى المراتب التي يمكن أن تصل إليها قوة الإنسان فوق المادة في غضون ألف سنة. قد نتعلم كيف ننزع الجاذبية من الكتل الكبيرة لتسبح بخفة في الفضاء من أجل تسهيل التنقل. وربما يتلاشى اعتماد الزراعة على اليد العاملة وتضاعف إنتاجها. وربما غدا ممكنًا الوقاية من جميع الأمراض أو الشفاء منها بوسائل مضمونة دون استثناء، بما فيها أمراض الشيخوخة. فتطول أعمارنا. ونستمتع بالحياة بما يزيد عما كان سائدًا قبل الطوفان.[18]

اقرأ إدواردز وستجد أن العلم يهدد الحقيقة المنزلة. واقرأ فرانكلن وستجد أن العلم يمهد لألفية سعيدة.

ازدهر العلم والدين جنبًا إلى جنب في الولايات المتحدة طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر في علاقة من التناغم لا التنافر. إذ كان العلم ظاهرًا للعيان لمعظم الأمريكيين

في الاختراعات المذهلة التي أنتجت ثورة المواصلات والاتصالات. وأصبحت البواخر التي تتنقل عبر الممرات المائية دون أن تكون محكومة باتجاه تيار الماء، حاملة الأشخاص والبضائع أعلى النهر وأسفله. وأحدثت البواخر كذلك ثورة أخرى في التنقل عبر المحيطات جاعلة من اجتياز المحيط الأطلسي عملية أكثر سرعة ووثوقًا. وبانتصاف القرن التاسع عشر، ربطت آلاف الأميال من السكك الحديدية بين المناطق الشاسعة من البلاد، وبُعيد الحرب الأهلية، امتدت تلك الشبكة من أطراف البلاد الشرقية إلى أطرافها الغربية. وبموازاة خطوط السكك الحديدية، امتدت خطوط التلغراف التي مكنت الأمريكيين من إرسال الرسائل التي كانت تربط بين الأقارب والأصدقاء وكذلك بين الأعمال التجارية وزبائنها. وفي عام 1865، رُبطت الولايات المتحدة بأول خط سلكي عبر المحيط الأطلسي بأوروبا، فأصبح الاتصال بالمناطق البعيدة أسهل وأسرع، واختصرت المسافة والزمن.

أدخلت الحقبة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى الربع الأول من القرن العشرين نمطًا منطقيًا جديدًا إلى الثقافة الأمريكية. إذ قدم العلم مناهج مبتكرة، واستحدث مصطلحات جديدة في تفسير السلطة الدينية ومناقشة العالمين الطبيعي والاجتماعي. والشيء الأكثر إزعاجًا لكثير من المسيحيين هو النقد الموجه إلى الكتاب المقدس نفسه. فإذا لم تكن النصوص كلمة الرب الثابتة التي لا تقبل النقاش، وحجر الأساس الذي يقوم عليه الدين، فإن جميع المبادئ والتعاليم المبنية عليها ستكون محلاً للشك والطعن. وانقسم البروتستانت الأمريكيون حول كيفية التعامل مع النقد الجديد، ومع الاكتشافات العلمية. لم يجد بعضهم حرجًا في استيعاب المعرفة الجديدة والتوفيق بينها وبين إيمانه. بينما رأى آخرون في تلك التعاليم الجديدة مصدرًا للقلق وقاموا يطعنون بها عن طريق النقاش أولاً داخل الكنيسة ودونها، ثم نقلوا الصراع بعدها إلى الساحة السياسية.

كانت المعركة السياسية بين الحداثيين والأصوليين في أساسها حربًا ثقافية دارت رحاها في غرف اجتماعات مجالس المدارس المحلية، وفي المجالس التشريعية للولايات، وفي الكليات الجامعية في أنحاء البلاد. وكان البروتستانت حتى سبعينيات القرن التاسع عشر، يمارسون «هيمنة ثقافية على التعليم العالي: فالمسيحيون كانوا يسيطرون على مجالس الإدارة، وكانت المبادئ المسيحية تتلى علنًا في أماكن الصلاة في الجامعات، وكانت الأخلاق المسيحية تدرس كونها الأساس الذي يقوم عليه الحكم الأمريكي. كانت معظم الجامعات تتبنى «بروتستانتية غير مذهبية»، وكثير منها كان يضم كليات لاهوت لتخريج الأساقفة. لكن ومن دواعي خيبة أمل كثير من الذين كانوا مطمئنين للوضع الراهن، تراجعت تلك الهيمنة مع دخول العقد الثاني من القرن العشرين نتيجة لعاملين: الأول، إصرار المصالح العلمانية، وبخاصة تلك المرتبطة بالعلوم والصناعة، على تحديث الجامعات الأمريكية لإشباع متطلبات الحياة

العامة التي شهدت تغيرات مهمة في الخمسين سنة الماضية. والآخر، تفوق الحداثيين على الأصوليين على صعيد الساحة المسيحية في مواقفهم وسلوكهم تجاه الحداثة بسبب توفيق الحداثيين بين المبادئ الأساسية للمسيحية من جهة ومبادئ العلوم، والليبرالية والمجتمع الرأسمالي من جهة أخرى. وهكذا تحولت الجامعات من «معاهد مسيحية عمومًا» إلى مؤسسات أدى التزامها بالمبادئ العلمية والمهنية إلى طمس أصولها المسيحية. وفي ضوء هذا التوجه الجديد «بدت مظاهر المسيحية في الحياة الأكاديمية في أفضل أحوالها غير ضرورية، وفي أسوأ الأحوال غير علمية وغير مهنية». وعلى الرغم من أن معظم المديرين في التعليم العالي كانوا، ولا يزالون، من المسيحيين، فإن «الدين في الحياة الأكاديمية أصبح، كما هي حاله في أجزاء أخرى من الحياة المعاصرة، وعلى نحو متزايد، محصورًا في نطاقات خاصة».[19] وبدلاً من دمج المسيحية في المبادئ المهنية والعلمية الجديدة، نزع كثير من الناس إلى تقسيم حياتهم، فأصبحوا يمارسون إيمانهم الديني داخل الكنائس وفي بيوتهم أيام الأحد، ويعيشون بقية أيام الأسبوع في عالم محكوم بمعايير وأهداف غير مسيحية.

كان للتحول الذي شهده التعليم العام آثار عميقة امتدت إلى الثقافة السياسية. لقد رأى البروتستانت من قبل أن التثقيف الأخلاقي هو لب التعليم العام، وأن الأخلاق تنبع جذورها من الدين. وأضافوا إلى حججهم أن التعليم الأخلاقي المسيحي هو عنصر أساس في أي جمهورية تعتمد على مواطنين صالحين. وهم يعتقدون بثبات الطبيعة البشرية وبالمرجعية الأزلية للكتاب المقدس، إن صلاحية النظام الأخلاقي في الكتاب المقدس في القرن التاسع عشر لم تختلف عن صلاحيته حين قدم الرب لموسى الوصايا العشر. لكن مع تزايد وجود الحداثيين والعلمانيين في الجامعات الأمريكية، وقع أكبر تغيير في التعليم العالي تمثل بتبديل في نموذج النظرة المسيحية للأخلاق ووضع مكانها نموذج علماء الاجتماع. ففي جامعة سيريكيوز، وهي مؤسسة تابعة للكنيسة المنهجية، درّس الأستاذ إدوين إيرب أن «علم الاجتماع أظهر أن المعتقدات الأخلاقية هي منتجات تطورية للخبرات، وأنه لمن الجهل والسخف أن نفترض أن الرب تحوَّل إلى حجّار لينقش الوصايا على لوح من الصخر». وفي جامعة شيكاغو، كما كانت الحال في سيراكيوز وغيرها، اختصرت الشرائع الأخلاقية إلى «تقاليد»، وفقدت المؤسسات التقليدية، بما فيها مؤسسة الزواج، قدسيتها. ولحقت الجامعات الكاثوليكية هي الأخرى بالركب لتتكيف مع الحداثة. ففي جامعة نوتر دام، نشر أستاذ الفيزياء جون زان كتابًا له بعنوان «التطور والمعتقد» Evolution and Dogma (1896)، «فصّل فيه التوافق بين التطور الإحيائي وتعاليم الكنيسة والكتاب المقدس».[20]

كان من نتيجة التحوّل الذي شهده التعليم العالي أن أصبحت المسيحية واحدة من بين عدد من القوى التي تسهم في رسم المناهج والتدريس. ولم تعد الجامعات امتدادًا للكنائس،

فهي الآن تخدم المجتمع كله، وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان ذلك يعني أن على الجامعات أن تخدم مجتمعًا يشهد تسارعًا مطردًا في القطاع الصناعي. فقام أرباب الصناعة الكبار مثل جون د. روكفلر وآندرو كارنيجي، وليلاند ستانفورد، وكورنيليوس فاندربلت، بإنشاء جامعات مكرسة للمبادئ المسيحية وأيضًا لمبادئ الرأسمالية والعلوم. ويصف المؤرخ جورج مارسدن عملية التحول في الجامعات الأمريكية بأنها «إلغاء للدين الرسمي». وعلى الرغم من أن هذه الجامعات قد بنيت على أسس بروتستانتية إنجيلية، إلا أنها بحلول عام 1902، أصبحت وعلى نحو «متنكرة بوضوح» لتراثها الإنجيلي.[21]

بينما أعاد الحداثيون والعلمانيون تشكيل الجامعات الأمريكية، كان الأصوليون ينظمون معاهد إنجيلية خاصة بهم، ونمت معظم المعاهد الجديدة من حركة «القداسة» التي انبثقت في الأصل من الكنيسة المنهجية في أواخر القرن التاسع عشر. تميزت تلك المعاهد بتركيزها على الروح القدس، حيث توفر للمسيحين فرصة تعميق إيمانهم والعيش حياة ربانية في عالم غير رباني. كما أن المؤمنين كانوا يعتقدون بأن العصر الحالي هو عصر الروح القدس، الذي طال انتظاره وفيه تنتقل روح الرب بين الناس مثلما فعلت في عيد العنصرة. كان يدعم هذه النظرة أشخاص مثل س. إ. سكوفيلد، وهو قس وناشر للكتاب المقدس وشارح له، الذي وجد في الكتاب المقدس دليلاً على ما يسمى مذهب التدبير الإلهي. وأرادوا بذلك أن الرب قد يوزع رحمته بطرق مختلفة لكنها قابلة للتنبؤ، فيستخدم أحيانًا ما يسميه الإحيائيون طرقًا «عادية» مثل الوعظ والصلاة وخدمة الكنيسة، وفي أحيان أخرى يصب الرب سجال رحمته بتدفقات «خارقة». وتقف عقيدة التدبير الإلهي على قاعدتين رئيستين: الأولى، أن الكتاب المقدس صحيح وموثوق بما تضمنه من وقائع وحقائق. والأخرى، أن التاريخ يسير وفق قوة غيبية وليس وفقًا لقوانين طبيعية تلقائية. وجد سكوفيلد سبعة من التدابير الإلهية في الكتاب المقدس وهي: عصر البراءة الذي انتهى بالسقوط، وعصر الضمير الذي انتهى بالطوفان، وعصر حكومة البشر الذي انتهى عند اليهود بالسبي وعند غير اليهود استمر طالما يمم الناس وجوههم نحو البشر لا نحو الرب، وعصر الوعد من زمن إبراهيم حتى موسى، وعصر القانون منذ عهد موسى وحتى وفاة المسيح، وعصر الرحمة منذ الصلب وحتى المجيء الثاني للمسيح، وعصر المملكة أو الحكم الألفي للمسيح.[22]

يمكن قياس الخلاف بين الحداثيين والأصوليين بقياس الفروق بين الجامعات الأمريكية والمعاهد المسيحية. في الأولى، كان التركيز على العالم الطبيعي والعالم الإنساني حيث يحتل فيهما التفكير العقلاني والخيال البشري المقام الأسمى. والعلم هو المرجعية الأساسية في إدراك الحقائق. أما الدين، بما فيه المسيحية، فكان ينظر إليه على أنه بناء ثقافي يتغير بحسب المعرفة البشرية وبحسب التكيّف مع العصر الحديث. في المقابل، انصب تركيز

المعاهد الإنجيلية على الأمور الغيبية، وكانت المرجعية للكتاب المقدس، الذي يعد مجموعة من الحقائق التي تفسر التاريخ والعلم. التغيير في الدين يحدث وفق خطة مقدسة يمكن للمؤمنين اكتشافها في نصوص التنزيل. وبدخول عشرينيات القرن العشرين، انغلق هذان العالَمان على حدودهما ولا تكاد تجد فيهما فرصة للنقاش وتبادل الآراء.

كشف الصدع بين الحداثيين والأصوليين عن انقسام أعمق يفصل بين البروتستانت منذ زمن طويل. وفي مركز النزاع يقع الخلاف القديم الذي لا يزال قائمًا حول قضايا أساسية كالعلاقة بين الإيمان والعقل، وطبيعة الكتاب المقدس وتفسيره، وموقف الكنيسة من المجتمع العلماني، إضافة إلى مسألتي الأخلاق والتاريخ. وبعد الحرب الأهلية بوقت قليل، توقع أوليفر ويندل هولمز الأصغر، وهو ليبرالي يؤمن بالفلسفة المتعالية، ألا يبقى البروتستانت متوحدين، وأن البروتستانتية ستنشطر في وجه الصدام الوشيك مع الحداثة. ويرى أن الإنجيليين كانوا على قدر من المغالاة في الالتزام بحرفية الكتاب المقدس والتمسك بما سماه «الوثنية الإنجيلية والمبالغة في إجلال الكتاب المقدس». كان هولمز يعتقد أن التفسير الحرفي للكتاب المقدس لا يمكن أن يصمد في وجه العلوم واستكشافاتها في العالم، وأنه دون كتاب مقدس معصوم، لا يبقى إلا القليل يميز الإنجيليين عن غيرهم. وكتب عام 1869: «إن الحقيقة تحدق في وجه العالَم المسيحي. إن القصص الواردة في الكتب العبرية القديمة لا يمكن أن نعدها سردًا حرفيًا للحقائق». من جهة أخرى، لم يدفن الإنجيليون رؤوسهم في الرمال وسط التغييرات التي تلف من حولهم. فقد كانوا يدركون أن العلم قد اكتشف حقائق تتعارض مع ما يدعيه الكتاب المقدس، ولكنهم لم يسمحوا لتلك الاكتشافات أن تضايقهم وتشوش تفكيرهم. لقد ألِف البروتستانت الهجمات التي تأتي من خصوم أقوياء، فقد وُلدت حركتهم حين كانت «أبواق النفير البابوية» تنفخ من حولهم. والآن، في هذا العصر الحديث، يأتي العلم نافخًا في «أبواق كفره» التي تسمع في كل اتجاه، لكنهم، على ما صرح به الأستاذ روزويل هيتشكوك في مؤتمر الاتحاد الإنجيلي عام 1873 إذا قال: «إننا لسنا فزعين». ويقارن الإنجيليون بين الخطر الجديد القادم من قوى التشكيك، والربوبية، والإلحاد، وخطر عصر التنوير في القرن الثامن عشر. ونجح الإنجيليون في صد الهجوم بالإحياء الذي استطاع استمالة جماهير الشعب، وكانوا على ثقة بأن رسالتهم ستنجح مرة أخرى. إن «الوجدان الشعبي» في قلوب الناس العاديين رجالاً ونساءً لن ينقلب بتأثير مذاهب «الشك الحديث، أو العقلانية، أو ادعاءات البابوية، أو أي نظام فاسد آخر».[23]

# الفصل الرابع

## نقل النقاش إلى الحلبة السياسية

شوّش ويليام جننغز براين الرؤية القائلة بأن الأصولية الدينية والنهج السياسي المحافظ يرتبطان ببعضهما بعضًا برباط معقد. كان براين، الذي كان مرشحًا للحزب الديمقراطي لانتخابات الرئاسة ثلاث مرات، تقدميًا يناضل ضد الاحتكار وسطوة الشركات الكبيرة، ومناصرًا لحقوق العمال، ومعارضًا للخطط الاستعمارية الأمريكية. ولد في إيلينوي عام 1860، وكان يجسد القيم الشعبية في وسط غربي البلاد في حياته السياسية، معتقدًا أن أرباب المال والصناعة في شرقي أمريكا يعصرون من جيوب العمال والفلاحين نقودهم التي كسبوها بعرق جباههم. وكان يدعو إلى تدخل الحكومة لرقابة الشركات وكبح ممارساتها الاحتكارية. وكان يؤيد التشريعات التي تساعد قاعدته الانتخابية. ويؤكد الخطاب الذي ألقاه بعنوان «صليب من ذهب» تأييدًا لسك العملة الفضية التضخمية بدلالة واضحة عزمه في الكفاح لمصلحة المدينين الذين يحتاجون إلى تدفق وافر من العملة في مواجهة الدائنين الذين يريدون تطبيق معيار الذهب للحفاظ على ثروتهم. ويرى بعض المراقبين حقًا أن نظرة براين للحكومة الكبيرة بوصفها وسيلة لحماية الأكثرية في مواجهة القلة قد آتت أكلها في مبادرة «الصفقة الجديدة» على يد فرانكلين روزفلت.[24]

في ضوء تصورات براين السياسية الليبرالية، فإن موقفه من محاكمة سكوبس في مدينة دايتون بولاية تينيسي عام 1925، يبدو متناقضًا. كان براين قد توجه إلى مدينة دايتون بدعوة من الزعيم الأصولي ويليام بل رايلي، وبوصفه ممثل جمعية المبادئ المسيحية العالمية، فقد كان نصير الأصوليين لفكرة عصمة الكتاب المقدس من الأخطاء، وأنه كلام الله. أعلن براين أنه «أكثر اهتمامًا بالدين منه بالحكومة»، لأنه يعتقد أن معظم الأمور المهمة في الحياة تقع خارج نطاق عمل الحكومة. وذهب إلى أن الدين والكتاب المقدس أساسيان لبناء مجتمع أخلاقي وعالم ينعم بالأمن. وكان يضمّن خطاباته السياسية اقتباسات من الكتاب المقدس لدعم نضاله في قضايا العدالة، والأخلاق، والسلام. ويتركز أحد احتمالات التوفيق بين ليبرالية براين السياسية ونهجه الديني المحافظ في مخاوفه من الآثار الاجتماعية المترتبة على نظريات داروين. ووفق هذا التفسير، فإن الداروينية الاجتماعية هي التي أزعجت براين لأنها تعارض إيمانه بالرجل والمرأة العاديين. فلو سُمحَ للعلم أن يحدد المجتمع استنادًا إلى قانون «البقاء للأصلح»، فإن كل معاركه في مقاومة الأغنياء والمتنفذين ستكون عقيمة وبلا طائل. وتفسّر وجهة النظر هذه هجومه على نظرية التطور بوصفها فصلًا جديدًا في دفاعه عن الديمقراطية. ولكن هذه النظرية تبقى قاصرة عن تفسير أمور أخرى، ذلك أن براين ذهب إلى دايتون ليس لإلقاء خطاب سياسي باسم الديمقراطية ولكن ليدافع عن الكتاب

المقدس بوصفه كلمة الله الموحى بها، لأن أمريكا شعبًا ودولةً، وفق ما يرى، تعتمد على كلمة الرب.[25]

حتى عام 1925، كان الجدل الديني حول «نظرية التطور» يحدث في الكليات والجامعات، والمدارس الدينية، والكنائس والمؤتمرات الكنسية. في صيف ذلك العام، تحوّل مركز الاهتمام إلى قضية درامية في مدينة دايتون الهادئة بولاية تينيسي التي جذبت شخصيات وطنية مثل براين والمحامي الشهير من مدينة شيكاغو كلارنس دارو. جاء إلى المدينة ما يزيد على مئة مراسل يمثل معظمهم كبريات الصحف الأمريكية، لنقل وقائع المحاكمة على الصفحات الأولى من تلك الجرائد. وقامت محطات المذياع ببث تلك الوقائع على الهواء مباشرة ما ضاعف من الاهتمام الوطني بتلك القضية.

كانت القضية جليّة غير ملتوية. ولم يكن هناك شك في نتيجتها. إذ سنت ولاية تينيسي قانونًا في ربيع ذلك العام يحظر تدريس الداروينية في المدارس الحكومية. فكان أن تحدى مدرس أحياء في مدينة دايتون، اسمه جون سكوبس، ذلك القانون واستمر في تدريس نظرية التطوّر. وبعد أن وجهت إليه تهمة مخالفة القانون، قدم إلى المحاكمة في شهر يوليو تموز من ذلك العام. ودعم الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية موقف سكوبس، وكلف ثلاثة من كبار المحامين للدفاع عنه أشهرهم كلارنس دارو الذي سبق أن كان محامي دفاع في قضية اختطاف ناثان ليوبولد وريتشارد لويب ومقتلهما. وهي القضية التي أكسبته شهرة واسعة بوصفه مدافعًا شرسًا عن الحريات المدنية وبخاصة حين ختم مرافعته بخطاب استغرق اثنتي عشرة ساعة في معارضة عقوبة الإعدام.[26] رأى ويليامز جيننغز براين في ذلك الوضع وتلك القضية فرصة مثالية لتوجيه ضربة قاضية إلى العقلانيين الذين يهددون الحقائق التوراتية والطريقة الأمريكية.

تحولت القضية، مع انخراط شخصيات كبيرة فيها، إلى نقاش مفتوح علني حول الحجج الرئيسة في الصراع الحداثي الأصولي. ادّعى الأصوليون أن المحاكمة هي حول الحقائق الثابتة في الكتاب المقدس. وفي نظر الحداثيين، لم تكن القضية حول حقائق الكتاب المقدس البتة، بل حول التصورات المختلفة للحقيقة. وجادلوا بأن الأصوليين عاجزون عن التكيف مع التغيرات الاجتماعية التي حولت أمريكا إلى دولة حديثة علمية، مدنية، تعددية، صناعية. لاحظ أكثر من معلق أن الطبيعة الريفية الخاملة لمدينة دايتون كانت المسرح المثالي لدفاع براين عن طريقة الحياة التي مر بها. وسواء نظرنا إلى تلك المحاكمة على أنها صراع بين رؤيتين عالميتين أو نقاش حول الحقائق الخاصة بالكتاب المقدس، فإن تلك المحاكمة جذبت انتباه الأمة، وبخاصة بعد أن أدلى براين بشهادته، وجاء دور دارو، أفضل المحامين في ذلك الوقت، لمناقشة شهادته. وبعد أن وجّه هجومًا لاذعًا وقاسيًا على ادعاءات براين، فضح

# الفصل الرابع

دارو جهل براين بالأديان العالمية وبالانتقادات المتعلقة بالكتاب المقدس. أما اللحظة الأكثر إثارة في المحاكمة، فكانت حين أجبر دارو براين على الدفاع عن تفسيره الحرفي للكتاب المقدس بما يناقض المعرفة العلمية. وأظهر براين جهله بالجواب عن الأسئلة المتعلقة بكيفية خلق حواء من ضلع آدم، وماذا سيحدث لو توقفت الأرض عن الدوران وبقيت الشمس ثابتة في مكانها، ومتى وقع طوفان نوح تمامًا. وحين سئل عن حساب وقت الطوفان استنادًا إلى الأدلة الواردة في الكتاب المقدس، رد براين، «إنني لا أفكر بالأمور التي لا أفكر بها». وحين سأله دارو بعدها إن كان يفكر بالأشياء التي فكر بها حقًا، أجاب براين «حسنًا، أحيانًا».[27]

كسب الأصوليون الحكم في محكمة دايتون، ولكنهم خسروا الحكم في محكمة الرأي العام. وجدت هيئة المحلفين المدرس سكوبس مذنبًا في مخالفة القانون، وحكمت عليه المحكمة بغرامة قدرها مئة دولار. لكن الرأي العام غمر الأصوليين بموجات من السخرية جرفت معها كثيرًا من تأثير الحركة في الحياة العامة. لم يكن أحد أقسى نقدًا من الكاتب الصحفي والناقد الاجتماعي هـ. ل. مينكن، في سخريته من الأصوليين حين وصفهم بالتخلف، والرجعية، والجهل، وبالفلاحين المؤمنين بالخرافة. وقبل المحاكمة كان موقف مينكن أن القضية مرتبطة بالديمقراطية أكثر من ارتباطها بنظرية التطور. وكان يرى أن سكان تينيسي يملكون حقًا راسخًا في تقرير ما يدرس في مدارسهم الحكومية، وقال مجادلاً «للديمقراطية كل الحق في أن تبدي نفسها بأي قدر من الغباء تستطيعه». ولكن كلامه هذا جلب ردًا سريعًا من العلماء الذين ردوا، بدورهم، بأن نتائج العلم تتحدد بالدليل والبرهان وليس بأصوات الناخبين أو قرارات المحاكم. قبل المحاكمة، وجّه مينكن التهمة إلى براين، بأنه كان يطمح من وراء هذه المحاكمة أن يصبح «بابا» «الفلاحين» الأمريكيين. بعد المحاكمة خلص مينكن إلى أن براين نجح حقًا في الوصول إلى رتبة قديس ريفي، مضيفًا أن «رؤساء الأساقفة البلهاء المندهشين منه في الوديان والتلال» سيضمنون مكانه المقدس في سجل قديسي تينيسي. وأشار مينكن بعد أسبوعين من نهاية المحاكمة إلى أن براين قد ساعد في إدامة الخرافة. وفي ذلك قال: «لو أن حلاق القرية احتفظ بشيء من شعره، لأصبح اليوم علاجًا لحصى المثانة هناك».[28]

كان حكم المحلفين عنوانًا رئيسًا في صحيفة نيويورك تايمز، وكان عنوان الخبر الكبير «معركة التطور» ومبارزة شخصية ثنائية بين كلارنس دارو ووليامز جننغز براين. وأعلنت التايمز فوز دارو بفضل الأسئلة التي وجهها إلى براين في اليوم السابق، «مما أثلج صدور المئات». غير أن التسوية المفاجئة بين المحامين التي أنهت المحاكمة قبل أوانها قد حرمت براين فرصة وضع دارو على منصة الشهادة لاستجوابه والقصاص منه بطريقته الخاصة. وفي نبرة تناسب تقريرًا عن مخلوقات فضائية، لاحظت التايمز أن المحاكمة كانت تبدأ كل

يوم بالصلاة، وأن القاضي أعلن أن «كلمة الله أعطيت للإنسان لتكون تذكرة للإنسان إلى العالم الآخر»، وأنهى كلامه بالصلاة إلى الرب وشكره لأنه «حكم بالحق».[29] تؤكد هذه المظاهر العلنية في التعبير عن الإيمان في عصر العلم والصناعة الفجوة بين الحداثيين والأصوليين.

كانت محاكمة سكوب، من وجوه متعددة جزءًا من الحرب الثقافية الأكبر، وكان تأثيرها محدودًا في السياسة الأمريكية. غير أن المناظرات بين الحداثيين والأصوليين كانت لها آثار مباشرة عميقة نظرًا لتأثيرها في الثقافة السياسية. كانت معركة لما أطلق عليه المؤرخ مارك نول «للسيطرة على الخطاب العام»، وإلى الطريقة التي ينظر الأمريكيون بها إلى أنفسهم، وإلى تراثهم الديني، ورسالتهم الإلهية، وقيمهم الأخلاقية.[30] كان كل طرف يعتقد أنه يمثل ما سمّاه جورج ماديسون «العقيدة الأمريكية المعيارية».[31] ويرى الأصوليون من مثل بيلي صانداي أن تلك العقيدة المعيارية عقيدة إنجيلية وإحيائية. ووبّخ الذين يقولون بأن حركة الإحياء الديني كانت «غير طبيعية» واصفًا إياهم بالكذب، ودعا إلى العودة إلى «إحياء كإحياء الأيام السعيدة السابقة» على طريقة وايتفيلد وفني، التي عدّها العقيدة المعيارية للشعب الأمريكي.

لم يشارك الأصوليون في المناقشات السياسية الحامية في ذلك الوقت. كان بعضهم، وأبرزهم أتباع حركة القداسة، يعتقدون أن المسيحيين لديهم أولويات أهم من العمل في السياسة. لقد ذهبوا إلى أن اللاهوت، وليس السياسة، هي أساس مشكلة أمريكا. وفق وجهة نظرهم هذه، فإن الشعب الأمريكي قد انحرف عن تراثه في الاعتماد على الرب دون غيره في الخلاص، وبات يؤمن بهرطقات البلاجيّة* والآرمينوسية التي تؤكد دور البشر والإرادة الحرة. وفي مثال درامي على الجهود في إعادة تركيز أمل المسيحيين إلى الانتخابات الدينية بدلاً من الانتخابات السياسية، قام معهد مودي للكتاب المقدس بطباعة كراسة على شكل بطاقة اقتراع في «انتخابات مصيرية مهمة». تضمنت البطاقة هذا السؤال: «هل ستنال الخلاص؟» وأمام السؤال خانتان: الأولى عنوانها «نعم» والأخرى عنوانها «لا». وكانت البطاقة مؤشرًا عليها جزئيًا لتفيد أن الرب قد أدلى بصوته واختار «نعم» وأن الشيطان اختار «لا». والنتيجة سيحددها الفرد الذي يصوت بنعم ليكون صوته شاهدًا على نعمة الرب في هذا التحوّل.[32]

* نسبة إلى راهب بريطاني اسمه بليجس (345-418 تقريبًا) الذي استقر في إفريقيا عام 410، وكان يسعى إلى رفع السوية الأخلاقية لدى المسيحيين. وكان يرفض فكرة الخطيئة الأصيلة، وجادل بأن الرب أعطى البشر حرية الاختيار بين الخير والشر وأن الخطيئة هي عمل طوعي يأتيه الفرد بإرادته. وأنكر تلميذه سيليستيس ضرورة تعميد الأطفال. وأصدرت الكنيسة قرارًا على الاثنين بالحرمان ودانت مذهبهما بالهرطقة. (المترجم).

أعادت المعركة المريرة بين الأصوليين والحداثيين عند بعضهم طرح الأسئلة من جديد حول حكمة التأثير الطائفي في السياسة. كما أن بعض الأمريكيين باتوا يتساءلون إن كانت المسيحية قد أصبحت عاملاً مفرقًا ومسببًا للخلاف، وأنها بذلك لم تعد صالحة لتكون أساسًا تبنى عليه أخلاق المجتمع. وهو توقع لم يكن متصورًا في ذهن مؤسسي الدولة الأمريكية. كان جون آدمز يتحدث عن «الترابط العميق» بين الدين و«المصالح العظيمة للجماهير». وكان يقول بأن الإحسان المسيحي يتطلب أن يؤيد المسيحيون الأنظمة السياسية والقوانين التي تعزز السعي نحو سعادة الناس. كما أن الأخلاق المسيحية تشجع «الإحسان، والعمل الخيري، والنماء، والصناعة» التي، إذا مورست في الحياة العامة وفي الحياة الخاصة، غرست الحرية والفضيلة من أجل تخليص المجتمع من الشقاء، والفقر، والمهانة».[33] ولكن في أواخر عشرينيات القرن العشرين، كان كثير من الناس يتفقون مع الصحفي اليهودي العلماني وولتر ليبمان، الذي كان مقتنعًا بأن «الأصولية الشعبية والتعصب الأعمى المعادين للعقل قد شوّها البروتستانتية التقليدية على نحو لا يرجى برؤه في نظر الفئة المثقفة من المجتمع». وقال إن الأصولية بنظرتها الرجعية الضيقة يصعب أن تكون أساسًا للأخلاق في المجتمع المعاصر. ويرى كذلك أن الانقسام في المسيحية بين الأصوليين والحداثيين قضى هو الآخر على الإجتماع الأخلاقي في الولايات المتحدة. ودعا ليبمان إلى توافق أخلاقي جديد مؤسس على النزعة الإنسانية الجديدة: «حين لا يستطيع الناس أن يكونوا مؤمنين بالله، فإنه يجب عليهم، إن كانوا متحضرين، أن يصبحوا إنسانيين».[34]

# الفصل الخامس

## الليبرالية الدينية والسياسية:
## صعود الحكومة الكبيرة منذ عهد
## الصفقة الجديدة إلى الحرب الباردة

# الفصل الخامس

تقع بلدة أوك ريدج بولاية تينيسي على بُعد ستين ميلاً من مدينة ديتون. لكن بدت البلدتان في عام 1942 وكأنهما في عالمين مختلفين. مثل مدينة دايتون، كانت المنطقة الممتدة ما بين بلاك أوك ريدج إلى الشمال ونهر كلينتون إلى الجنوب، وهي التي أصبحت فيما بعد مدينة جديدة أطلق عليها أوك ريدج، كانت أراضي زراعية تتخللها مجتمعات ريفية صغيرة مثل سكاربورو، وويت، وروبرتسفيل والزا. غير أنه وفي غضون شهور من هجوم اليابان على ميناء بيرل هاربر بالقنابل، قامت الحكومة الأمريكية بشراء تلك الأراضي، وإعادة توطين سكانها في أماكن أخرى، لتقيم فيها ثلاثة مختبرات لتطوير يورانيوم-235 ذي الاستخدامات العسكرية وإنتاجه لبناء القنبلة الذرية. بدأ عشرات الآلاف من العلماء والمهندسين والعمال بالتوافد إلى المنطقة ليعملوا على مدار الساعة وبما يزيد على ثلاث سنوات قليلاً، حتى نجحوا في إنتاج اليورانيوم لاستخدامه في أول تجربة للقنبلة الذرية في لوس آلاموس بولاية نيومكسيكو، والقنبلة المدمرة التي ألقيت على مدينة هيروشيما في اليابان في السادس من شهر أغسطس آب عام 1945. أصبح ذلك الامتداد الخامل من أراضي تينيسي منصة انطلاق العصر النووي.

بينما كان الكتاب المقدس هو المرجعية الأولى في دايتون عام 1925، كان العلم هو صاحب السيادة في أوك ريدج عام 1942. بعد أن انتهى إلى علم حكومة روزفلت أن ألمانيا هتلر كانت تقوم بتجارب مماثلة بهدف إنتاج قنبلة ذرية، أخذت حكومته على عاتقها مهمة الفوز في سباق العلماء، وباشرت فورًا بمشروع مانهاتن فائق السرية. كان علماء الفيزياء من أمثال ألبرت آينشتاين، وليو زيلارد، وإدوارد تلير، وإنريكو فيرمي، وروبرت أوبنهايمر، قد طوروا نظريات تقول بأن انشطار نواة ذرات اليورانيوم سيطلق كميات هائلة من الطاقة. كانت أوك ريدج تزيد عن كونها جزءًا مهمًا من مشروع مانهاتن، لقد كانت لها آثار مهمة في دور الدين في السياسة الأمريكية في أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها. أولاً، في بذل الجهود لكسب الحرب، يمم الأمريكيون وجوههم نحو العلم والصناعة لإنتاج السلاح الذي سيهزمون به دول المحور. وهذا لا يعني بالضرورة أن الإيمان الديني قد فقد أهميته، بل إن الجنود، والبحارة، ومشاة البحرية في ساحات المعارك وكذلك المدنيين في الوطن الأم، كانوا ينشدون التوجيه والحماية الربانية بالصلاة والدعاء. غير أن السياسة العامة التي كانت توجّه المجهود الحربي كانت تعتمد بالدرجة الأولى على العلماء والمهندسين لا على القساوسة والوعاظ والأحبار لتحقيق النصر. وبعد نجاح القنبلة الذرية في إنهاء الحرب مع اليابان، ازداد إيمان الشعب الأمريكي بأن العلم والعلماء يمكنهم حل جميع صنوف المشكلات، من محاربة الأمراض، إلى جعل الحياة اليومية أكثر سهولة وملاءمة.

ثانيًا، كانت أوك ريدّج من صنع الحكومة الاتحادية التي نمت سريعًا في حجمها ونطاقها في أثناء فترة الكساد العظيم والحرب العالمية الثانية. وازداد لجوء الشعب الأمريكي إلى الحكومة الاتحادية بدلاً من المؤسسات الدينية للحصول على الخدمات الأساسية مثل الرعاية الطبية، والضمان الاجتماعي، والمسكن، والتعليم. في عام 1925، لم يكن للحكومة الاتحادية وجود ملموس في أرياف شرقي تينيسي، لكن وبحلول عام 1945، تغير ذلك على نحو مثير. فقد أنشئت سلطة وادي تينيسي، ومركز إدارتها في مدينة نوكسفيل، وكانت جزءًا من مبادرة روزفلت المعروفة بالصفقة الجديدة لمساعدة الشعب الأمريكي في تجاوز حالة الركود الاقتصادي التي عمت البلاد. قامت سلطة وادي تينيسي بتحسين الأحوال المعيشية لسكان شرقي تينيسي بإقامة السدود التي أقيمت عليها مولدات الطاقة الكهربائية ومد السكان بها بأسعار في متناول الجميع، وتحفيز التنمية الاقتصادية للمنطقة وتطويرها، والتحكم الفاعل بفيضانات الأنهار. بقي مشروع أوك ريدّج، الذي أقيم على مقربة من مدينة نوكسفيل بسبب وجود سلطة وادي تينيسي هناك بعد الحرب ليكون مركزًا رئيسًا لتطوير المواد الانشطارية وإنتاجها لغايات الأمن الوطني والاستخدامات السلمية.

كان نمو الحكومة الكبيرة واتساع ظلها في البلاد، إلى جانب التطور المذهل في العلوم هما التغيران الاجتماعيان الجائحان اللذان أثرا في الدين الأمريكي في الحقبة الممتدة من الكساد العظيم إلى الحرب الباردة. وكانت النتيجة، وفق تعبير روبرت ويثناو عالم الاجتماع في جامعة برنستون، هي «إعادة بناء الدين الأمريكي[1]»، فمع ظهور قوى علمانية جديدة تهدد بإخماد صوت الدين في الخطاب السياسي الوطني، وجدت المجموعات الدينية نفسها مجبرة على إبرام تحالفات تنظيمية جديدة ووضع استراتيجيات جديدة. قامت الطوائف التي خسرت تأثيرها الديني بالدخول في تحالفات جديدة مبنية أساسًا على خطوط أيديولوجية بدلاً من الأسس اللاهوتية. وقدم كل من المحافظين المتدينين والليبراليين المتدينين رؤى أخلاقية متنافسة لأمريكا، إذ دعا الفريق الأول إلى إعادة تأكيد التراث المسيحي، أو على الأقل التراث المسيحي-اليهودي للأمة. أما الفريق الآخر فكان أكثر استعدادًا لتبنّي وسائل علمانية لتطوير رؤيتهم لمجتمع عادل في عصر التغيرات المتسارعة. سنعالج في هذا الفصل، أولاً، ما يطلق عليه بعض الباحثين «علمنة أمريكا» وهي دعوى تقول بأن الليبرالية الرأسمالية الحديثة قد وضعت الدين على هوامش الثقافة. ثم نستطلع كيفية تعاملات المجموعات الدينية مع الحالة الليبرالية بالتفصيل، ونختم الفصل بمعاينة الرؤى الدينية المختلفة حول السلم العالمي والأخلاق المحلية.

# الفصل الخامس

## التغيير الاجتماعي وعلمنة أمريكا

مع بداية حقبة الكساد العظيم في بداية ثلاثينيات القرن العشرين وحتى عام 1960، خضعت الولايات المتحدة لتغيرات اجتماعية مزلزلة كانت لها آثار أخلاقية مباشرة وعميقة. أولها، شهدت البلاد نموًا سكانيًا بنسبة 40%، وحدثت الزيادة الحادة بعد الحرب العالمية الثانية. وعلاوة على الزيادة السكانية، كان هناك تحوّل سكاني بعد الحرب تمثل بانتقال الملايين من السكان إلى ضواحي المدن، ليصبح المجتمع بسببه أكثر انفصالاً عن بعضه من حيث الطبقة والعرق. ثانيًا، أنتج العلم عجائب تقنية وضعت بيد الإنسان قدرات لم تكن تخطر في بال أحد حتى ذلك الوقت. وفي 6 أغسطس آب من عام 1945 ، غيَّرت الولايات المتحدة وجهة الحرب حين ألقت قنبلة ذرية على مدينة هيروشيما اليابانية. وفي غضون عقد من الزمن، أصبح العالم يواجه خطر الإبادة النووية مع تهديد الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة كل منهما الآخر وبقية المجتمع البشري بترسانتيهما العسكريتين اللتين كانتا تزدادان حجمًا وخطرًا كل عام. ولكن العلم أيضًا حوَّل الطاقة الذرية لمنفعة الناس في التشخيص الطبي، وعلاج الأمراض. ومع انتهاء تلك الحقبة، كان الأمريكيون في وضع جعلهم أكثر استعدادًا لتحري «الحدود الجديدة» للفضاء، وهي مغامرة نتجت عنها تقنيات جديدة واعدة يمكن تطبيقها على الأرض. نتيجة لهذه التطورات العلمية المتقدمة جدًا، ازدادت ثقة الشعب الأمريكي وإيمانه بالعلم لحل جميع المشكلات الشخصية والاجتماعية، وهي تصورات كانت مقلقة لبعض المتدينين. ثالثًا، شهدت الحكومة الأمريكية نموًا في الحجم واتساعًا في نطاق نفوذها. فمن عام 1930، وحتى 1960، تضاعف إنفاق الحكومة الاتحادية عشرة أضعاف في الاستهلاك والنفقات، والاستثمار.[2] كما أن ازدياد لجوء المواطنين إلى الحكومة ودولة الرفاه التي ساعدت في إيجادها الصفقة الجديدة لقطاع عريض من الخدمات الأساسية من بينها التوظيف، وإعانات البطالة، والتأمين الصحي، والتعليم، ورعاية المسنين. وأخيرًا، ظهرت الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية قوة عظمى في الشؤون الدولية. وخلافًا لنتائج الحروب السابقة، التي آثرت الولايات المتحدة عقبها الانزواء واتخاذ موقف انعزالي عن العالم، فإن ما بعد الحرب العالمية الثانية دفع الولايات المتحدة إلى مركز القيادة في العالم الحر، الأمر الذي قدم للأمريكيين تأثيرًا عالميًا كبيرًا بصرف النظر عما إذا كان ذلك للأفضل أم للأسوأ.

وتجاوبًا مع هذه التغيرات الاجتماعية، قام المشرعون، والقضاة، والرؤساء، بصياغة سياسات عامة جديدة. وكانت المجموعات الدينية منقسمة في تقديرها لهذه السياسات. وتركزت نقطة الخلاف عمومًا بين المحافظين المتدينين والليبراليين المتدينين. وكان الفريق

الأول يرغب في تقليص تدخل الحكومة في حياة الأفراد، بينما كان الثاني يرغب في زيادة دور الحكومة. ورحب الليبراليون ببرامج الصفقة الجديدة مثل الضمان الاجتماعي، الذي يهدف إلى مساعدة كبار السن، وقانون علاقات العمل، الذي يساعد العمال. وكان هناك كثيرون من الذين يرغبون في توسيع تلك الخدمات لتشمل جميع أفراد الشعب الأمريكي بصرف النظر عن العرق أو الدين، ويرغبون في توسيع المساعدات الحكومية نحو مشكلات اجتماعية أخرى لتشمل التأمين الصحي للفقراء. في الجهة المقابلة، يرى المحافظون أن كثيرًا من برامج الصفقة الجديدة ما هي إلا «زحف اشتراكي» يهدد النسيج الأخلاقي للمجتمع لأنه يجعل الأفراد يعتمدون على الدولة في الخدمات الأساسية. ثمة برامج حكومية أخرى كانت لها آثار غير مقصودة أفضت إلى توسيع رقعة الخلاف بين الليبراليين والمحافظين المتدينين. على سبيل المثال، ومع عودة الملايين من الجنود والبحارة، ومشاة البحرية إلى الحياة المدنية بعد الحرب العالمية الثانية، التحق كثير منهم بالمعاهد والجامعات لتحصيل تعليم جامعي مستفيدين من قانون صدر عام 1944 يلزم الحكومة بتغطية مصاريف الدراسة للجنود الراغبين في الدراسة بعد الخدمة. ومع أن الليبراليين والمحافظين أيدوا هذا القانون لأنه يقدم دعمًا مستحقًا للجنود الذين خدموا في الجيش، غير أن بعض المحافظين المتدينين باتوا قلقين من علمنة التعليم العالي الذي ازدادت وتيرته بفعل هذا القانون. وقد صاحب مليارات الدولارات التي صبت على الجامعات والمعاهد أنظمةٌ وتعليماتٌ اتحادية، بما فيها تلك التي تحظر التمييز الطائفي في المؤسسات المتلقية لتلك الأموال. وصرح بعض النقاد أن النتيجة كانت ترسيخ النزعة الإنسانية العلمانية في التعليم العالي وتمييزًا مناهضًا للمسيحية.

استخدم بعض علماء الاجتماع نظرية العلمنة لتوضيح مصير الدين في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أمريكا. ووفق هذا المنظور، فإن العلمنة هي أحد جوانب عصرنة المجتمع. وهي عملية تضم في طياتها التفكير العقلاني، والتحول الصناعي، والبيروقراطية والتمدن. ويحتجون بأنه بعد الأخذ بهذه الاعتبارات جميعها، فإن الولايات المتحدة قد أصبحت علمانية وحداثية بحلول خمسينيات القرن العشرين. وظهرت ملامح العلمنة في طريقة تفكير الأمريكيين وسلوكهم داخل المؤسسات التي شيدوها. وحلت التفسيرات العقلانية لطريقة عمل الكون محل التفسيرات الغيبية في ذهن كثير من الأمريكيين. ومع أن الدين بقي له شأن في الحياة الأمريكية، إلا أنه انتقل، كما يقول هؤلاء المنظرون، من المحيط العام إلى دائرة النطاق الخاص حيث انحسر مجال تأثيره وضاق. وأخيرًا، اكتسبت عملية علمنة المجتمع سمة مؤسسية عن طريق المنظمات العلمانية المستقلة، بنوعيها العام والخاص. وهي منظمات أصبحت تضطلع بالوظائف التي كان الدين يقوم بها في السابق.[3]

قلة هم الذين يمكنهم إنكار تعاظم تأثير الأفكار العلمانية ومؤسساتها في الولايات المتحدة. غير أن الجميع لا يسلّمون بأن الدين قد بات في سلة مهملات التاريخ. وحقًا، حين كان علماء الاجتماع يعلنون أن أمريكا غدت مجتمعًا علمانيًا، وصلت أعداد الأمريكيين الذين كانوا يواظبون على الصلاة في الكنائس والكُنُس إلى أرقام قياسية تاريخية. كيف يمكن للمرء أن يصف الولايات المتحدة بالدولة العلمانية مع أن الغالبية العظمى من سكانها يقرون علنًا بإيمانهم بالرب وبالعناية الإلهية، ومسجلون في الأبرشيات لأداء العبادة. إضافة إلى ذلك، شهدت خمسينيات القرن العشرين صحوة أخرى على الصعيد الوطني. إذ قام القس الإنجيلي بيلي غرام باستغلال وسائل «علمانية» وتوظيفها في توصيل رسالته إلى عشرات الملايين عبر «حملاته الصليبية» المتلفزة. ويوضح بعض علماء الاجتماع إشكالية النمو الديني في مجتمع تتزايد فيه العلمانية بنظرية الاقتصاد الديني. وفي الوقت الذي يسلمون فيه بتزايد التوجهات العلمانية، يفسّر هؤلاء العلماء النماء الديني بالإشارة إلى تنافسية الساحة الدينية. ونظرًا إلى عدم وجود طائفة محددة تحتكر هذه الساحة، فإن جميع الطوائف والفئات الدينية تنعم بالحرية في السعي للحصول على أتباع جدد، ولديهم الحرية في الإنفاق من مواردهم لتحقيق تلك الغاية. كما أن الكنائس حين تطلب من أعضائها التبشير بالإنجيل تكون قد أعدت أفواجًا من «الباعة» الذين يقومون برفد الكنيسة بالأعضاء الجدد. وعن طريق الجهود الفاعلة والمبتكرة، وجدت الكنائس سبلاً جديدة للترويج لنفسها. وانبثقت طوائف وفئات دينية جديدة لتلبية احتياجات وأنماط لم تكن الجماعات الدينية القائمة قادرة على تلبيتها. ومثلما يجد رجال الأعمال في سوق البضائع وسائل إبداعية لزيادة حصتهم في السوق، اكتشف رجال الدين سبلاً جديدة في السوق الدينية لتوسيع تأثيرهم الديني.[4]

ولئن كانت المنافسة ضرورية لنمو الدين الأمريكي وانتعاشه، فإن التعاون كان هو الآخر لازمًا لكي يتحدث القادة الدينيون بثقة وسلطة في الشؤون العامة. وقد سبق للبروتستانت أن تصوروا مجيء الوقت الذي يقدم فيه المسيحيون للعالم رؤية موحدة. بيد أن ذلك الهدف كان عصيًا عن التحقق بسبب الخلافات المتجذرة في التاريخ والثقافة والعقيدة. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، اتسع الصدع بين الأصوليين والحداثيين إلى درجة أن فرصة الوحدة بين فصائل البروتستانت كلها باتت ضئيلة. وما حدث بدلاً من ذلك هو اتحادان اثنان، اتحاد يضم الليبراليين وآخر يضم المحافظين. وفي حقبة ما بعد الحرب، كان كل واحد منهما يدعي أنه يمثل الضمير الأخلاقي لأمريكا ويعكس تراثها الديني. وانخرط كل واحد منهما في العمل السياسي تكريسًا لقضية معينة من قضايا السياسة العامة التي تعد في نظره الأكثر أهمية لأخلاق الأمة.

يؤكد تاريخ التحالفات الليبرالية والمحافظة النزاع الأيديولوجي الذي حال دون توحد الأمريكيين المتدينين تحت راية واحدة والتحدث بصوت واحد. في شهر أبريل نيسان من عام 1942، التقى 147 من الأصوليين البروتستانت في مدينة سانت لويس لمناقشة السبل الكفيلة بجعل الطوائف والكنائس المحافظة تعمل معًا من أجل إحياء «كنوز المسيحية الإنجيلية في أمريكا». المجموعة التي كانت تعمل في ضوء الأحداث الجسام التي تشهدها البلاد في ذلك الوقت، والتي انتظمت من بعد سريعًا في الجمعية الوطنية للإنجيليين، أقرت بأنه مع تعافي الأمة من حالة الكساد ودخولها الحرب العالمية، فإن «الطاقات الأمريكية قد جرى توجيهها نحو المجهود الحربي، وليس إلى المساعي الدينية». وأقرت المجموعة كذلك بأن قلة من الأمريكيين يتوقعون شيئًا إيجابيًا من الأصوليين بسبب «محاكمة سكوب عام 1925، وما نتج عنها من خسارة الأصوليين تأثيرهم في الطوائف السائدة، كل ذلك دفع الكثيرين إلى الاعتقاد بأن المحافظين المسيحيين قد اختفوا من المشهد العام إلى غير رجعة». عدَّ هؤلاء المحافظون أنفسهم غرباء بعد أن عانوا «هزائم عامة» في العقد الثاني من القرن العشرين، وبقوا خارج الاتجاه الثقافي السائد خلال العقد الثالث من القرن العشرين وبداية عقده الرابع. من بين رماد أفولهم الظاهر، كانوا عاقدين العزم على النهوض من جديد عن طريق إنشاء منظمات جديدة واتباع استراتيجيات جديدة.[5]

اتخذ بعض منظمي الجمعية الوطنية للإنجيليين رؤية مثالية لمهمة المجموعة. كانوا يتصورون جيشًا محافظًا عظيمًا يشن حروبًا على الليبراليين والعلمانيين. وقام الليبراليون المسيحيون بتأسيس مجلس الكنائس الوطني الذي اعترف بالتعددية الدينية في الساحة الدينية الأمريكية وتبنى نهجًا عالميًا في تطبيق مبادئ دينهم على المشكلات التي تواجه الأمة. وشددوا على التسامح الديني وعلى التعاون بين الأديان، وقللوا من الاختلافات المذهبية بين أعضاء المجلس بغية تكريس مملكة الرب على الأرض عن طريق العمل لتحقيق العدالة الاجتماعية والسلم العالمي. إضافة إلى ذلك، شجع المجلس الليبراليين والبرامج الإنسانية للمؤسسات العلمانية، وبخاصة التابعة للحكومة الاتحادية والأمم المتحدة، كونها حليفًا معها لتحقيق أهداف العدالة والسلام.[6]

يمكن تفسير الانقسام بين المتدينين المحافظين والمتدينين الليبراليين إلى حد بعيد بوجهات نظرهما المتعارضة فيما يخصّ الأفكار العلمانية ومؤسساتها. فقد وجد الليبراليون الذين يشددون على ملازمة الرب ويركزون على القضايا التي تهم العالم، وجدوا متسعًا من الأرضية المشتركة بين المقدس والعلماني. وفي المقابل، كان كثير من إخوانهم في الدين في المعسكر المحافظ ينظرون بعين الشك والريبة إلى المصالح العلمانية، ويؤكدون أن أمريكا قد سقطت ضحية العلمنة. ويشيرون إلى العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين بوصفهما

الحقبة التي ظهر فيها فجر جديد أطلقوا عليه اسم «النزعة الإنسانية العلمانية». وهذه النزعة الإنسانية العلمانية، كما يرونها، كانت دينًا جديدًا متماسكًا حل فيه الإنسان محل الرب كونه السلطة المركزية وأساس الإيمان والسلوك. وجادلوا بأن إقرار المحكمة الاتحادية العليا «للجدار العازل» الجفرسوني الذي أبعد الكنيسة عن المدارس العامة، نتج عنه ترسيخ النزعة الإنسانية العلمانية. وهو ما يعد خرقًا للتعديل الأول من الدستور.

## السياسة الليبرالية والإيمان الليبرالي

كان الليبراليون المتدينون أكثر تقبلاً من المحافظين للبرامج الاجتماعية الكبيرة التي دشنها فرانكلن روزفلت في «الصفقة الجديدة» وهاري ترومان في «الصفقة العادلة». كان الأمر أيسر على اللاهوت الليبرالي ليتوافق والأفكار الجديدة من بينها تلك التي ترجع إلى أصول علمانية، على الرغم من كونه متصلاً بعمق بالكتاب المقدس. وتقوم الليبرالية اللاهوتية على المقدمة المنطقية القائلة بأن العالم قد شهد تغيرات كبيرة ومثيرة منذ عصر العهد الجديد، وأن واجب المسيحيين هو جعل الإنجيل مفهومًا في العصر الحديث. ويناقش القس هاري أمرسون فوزدك، راعي كنيسة ريفرسايد اللاطائفية في نيويورك، متحدثًا باسم الليبراليين، بأنه وعلى الرغم من أن الإيمان المسيحي يشتمل على «تجارب ملزمة» تتجاوز الزمن، فإن من واجبها التعبير عن الدين ضمن «طبقات متغيرة» لكي تتوافق والحداثة. تبنى الليبراليون كذلك تفسيرات للكتاب المقدس منفتحة على الاكتشافات العلمية، وبدلاً من تفسير الكتاب المقدس بوصفه تنزيلاً معصومًا من الخطأ، أشاروا إلى أن مؤلفي الكتاب المقدس كانوا مقيدين بظروفهم الثقافية والتاريخية الخاصة بهم، وأنه لا ينبغي أن تُقبل كتاباتهم على أنها «مرجعية مطلقة». إن «جوهر المسيحية» هو المعوّل عليه، وليس كلمات الكتاب المقدس. وهذا الجوهر تكشّف بعدة وسائل. فالجمال الرباني تبدى في الطبيعة، وكذلك في ثنايا الكتاب المقدس. هكذا طمس الليبراليون الخطوط الفاصلة بين المقدس والعلماني، وبين الإيمان والعلم. وشدد الليبراليون على قرب الرب من العالم على عكس القول باستعلائه. من وجهة نظر الليبرالين، يظهر عمل الرب في المقام الأول عبر الأفراد والجماعات بجميع أنواعها، وليس عبر الذين يسمون أنفسهم مسيحيين وحسب، ومن ثمَّ يكون الليبراليون البروتستانت قد تبنوا نظرة عالمية تنزع إلى توحيد الكنائس، وينظرون إلى الكاثوليك واليهود بوصفهم رفاق عمل في جهود إقامة العدالة والسلام على الأرض. ويرى الليبراليون المسيحيون أن الخطيئة ليست «نتيجة عيب تكويني في الكون»، بل هي نقص أو سوء توافق يمكن القضاء عليه عن طريق التعليم، والصلاة، والتدبر، والعمل الصالح.

إلى جانب ذلك، ثمة انجذاب وألفة بين اللاهوت الليبرالي وما يسمى بالتوجه العلماني في الجامعات الأمريكية. فالتعليم الليبرالي سعى إلى فهم الناس والعالم الذي شيدوه وسكنوه، وكان بذلك منسجمًا ومتفقًا في أهدافه مع الدين الليبرالي. وأخيرًا، كان اللاهوت الليبرالي متفائلاً. ذلك أن الليبراليين يعتقدون أنه وعن طريق العمل معًا بأسلوب مستنير، فإن البشر رجالاً ونساءً وبتوجيه الرب يمكنهم تدشين عصر من الإصلاح الأخلاقي، والعدالة الاجتماعية، والسلم العالمي. وبعبارة أخرى، يمكنهم تحقيق مملكة الرب على الارض.[7]

مع تفاقم وطأة الكساد العظيم في بداية العقد الثالث من القرن العشرين، استنكر الليبراليون البروتستانت ومعهم الكاثوليك، الرأسمالية غير المنظمة كونها نظامًا غير أخلاقي وفاسدًا. في إعلان للمبادئ الاجتماعية نشر في عيد العمال عام 1931، دعا مجلس الكنائس الاتحادي إلى إخضاع «دوافع الربح» إلى نظام من التخطيط الاجتماعي يفضي بالنتيجة إلى «توزيع أكثر عدلاً للثروة». ودعا أيضًا إلى قيام حكومة اتحادية نشطة توفر التأمين الاجتماعي «من المرض، والحوادث، والعوز لدى كبار السن، ومن البطالة».[8] وحين أخفقت الصفقة الجديدة في تحقيق توزيع أكثر عدالة للثروة، أصدر مؤتمر الرفاه الكاثوليكي الوطني بيانًا يطالب بإقامة «نظام اجتماعي مسيحي» في أمريكا. ومع أن المؤتمر امتدح الرأسمالية بوصفها أفضل وسائل تحقيق الثروة، إلا أنه دعا إلى إشراك العمال في الأرباح وفي الإدارة، ودعا كذلك إلى «توزيع أوسع في ملكية أدوات الإنتاج». وكما فعل البروتستانت، دعا الكاثوليك إلى إقامة دولة الرفاه التي تضمن «سكنًا كريمًا»، و«أمانًا من المرض، ومن العوز في الشيخوخة».[9]

يرى كثير من الليبراليين المتدينين أن السياسات الليبرالية توفر لهم آلية لتحقيق هدفهم في إقامة مملكة الرب في الأرض. ومما لا شك فيه أنه كان هناك كثير من المتدينين المعارضين لبرامج الصفقة الجديدة ودولة الرفاه التي ساعدت على تحقيقها، وكان هناك كثيرون غيرهم ممن انتقدوا السياسة الخارجية الأمريكية، ولكن مع ذلك، أيد الناشطون الاجتماعيون مبادرات الحزب الديمقراطي في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين. ودعم المتدينون الليبراليون جهود الرئيس الأمريكي روزفلت لإنقاذ الرأسمالية الأمريكية ومن ثمَّ إصلاحها. فقد كانوا يؤيدون اقتصاد السوق المُحَكَم التنظيم الذي تُكافأ فيه المشاريع الفردية وفي الوقت نفسه يحمِّل الأشخاص المسؤولية عن أفعالهم. وهم على العموم تبنوا دولة الرفاه التي اقترحها روزفلت، المصممة للتخفيف من المعاناة التي تصيب الناس من انهيار السوق وتوفر قدرًا معتدلاً من الأمن الاجتماعي. وأيدوا الحرب لهزيمة الفاشية، وآزروا الحرب الباردة على الشيوعية الشمولية. كما أنهم رحبوا بالأمم المتحدة كونها حامية السلام العالمي. ثم إنهم استحسنوا كذلك قرار المحكمة الاتحادية العليا في وضع «جدار

عازل» بين الكنيسة والدولة، معتقدين أن الدين مسألة شخصية ينشدها الأفراد دون دعم من الحكومة أو تدخل. ومن الواضح أن هناك صلة قريبة بين أهداف الليبراليين المسيحيين والمؤسسة السياسية. ويمكن القول، حقًا، أن الديانة المسيحية – اليهودية الليبرالية كانت قد تصرفت وكأنها مؤسسة دينية للساسة الليبراليين.

كان المحافظون، في المقابل، يتوقون إلى عودة العهد الذي كانت فيه نظرتهم تجد صدى لها في السياسات الوطنية. ومن الأمثلة على ذلك الحقبة الزمنية التي تولى فيها كالفين كولدج الرئاسة الأمريكية (1923-1929). ولد كولدج في مقاطعة نيو إنجلاند لأسرة تنتمي إلى الطائفة الأبرشية، وأصبح في حياته العامة، وفق وصف مؤرخ لسيرته، «متطهرًا بيوريتانيًا في بابل». في سيرته الذاتية عزا كولدج النقص في إخلاصه للكنيسة التي كان عضوًا فيها إلى عمل الشيطان، تلك القوة الروحية الشريرة التي كانت تسكن عالم الرئيس. وعلى الرغم من شكوكه التطهرية في نفسه، فإن كولدج بقي ثابتًا في قناعته بأن أمريكا هي دولة مسيحية ذات قيم أخلاقية تضرب جذورها في الإيمان الديني. وكان يعتقد أن المواطن الذي يعمل بجد، ويمتلك أرضًا، ويخدم القانون، ويخشى الرب، هو الأمل الأفضل لتحقيق العدالة الاجتماعية، وليس البرامج الحكومية التي تعتمد على الضرائب المرتفعة. وتمشيًا مع هذه القناعة، اصبحت حكومته نموذجًا لفلسفة حكومة السوق الحرة وعدم التدخل الحكومي.[10]

ومع أن بعض المسيحيين المحافظين اتهموا الديمقراطيين أنصار الصفقة الجديدة بالتخلي عن تراثهم المسيحي، فإن فرانكلين روزفلت نفسه كان يصرح علنًا بمعتقده الديني وكان يحث الأمة على تجديد إيمانها بالرب وبالمبادئ الديمقراطية. كان روزفلت، وهو من الطائفة الأسقفية، يربط في أكثر من مناسبة بين ثراء المجتمع وتدينه. وفي خطاب حالة الاتحاد الذي ألقاه روزفلت عام 1939، في وقت كان العالم فيه مهددًا من قبل حزب هتلر النازي ومن نظام ستالين الشيوعي، ذكّر روزفلت الأمة بتراثها العزيز عليها الذي يكفل الحرية الدينية:

> حيثما يقع اعتداء على الحرية الدينية، نجد أن الاعتداء يأتي من مصادر معادية للديمقراطية، وحيثما يطاح بالديمقراطية، تختفي روح حرية العبادة، وحيثما يختفي الدين والديمقراطية، تتوارى سلامة الإيمان والعقل من القضايا الدولية لتفسح المجال أمام الأطماع الحادة واستخدام القوة الباطشة.

ودعا روزفلت في ذلك الخطاب إلى إعادة تأكيد الالتزام بالإيمان الديني بوصفه أساس الحرية والديمقراطية، محذرًا من أن أي مجتمع يهمل الدين والديمقراطية «ويقصيهما إلى

المؤخرة، فإنه لن يجد مكانًا لمثّل أمير السلام». وأعلن أن الولايات المتحدة « ترفض مثل هذه الخطة وتتمسك بإيمانها القديم».[11]

كان الرئيس هاري ترومان ليبراليًا متدينًا، بمعنى أنه كان يرى أن الأخلاق أهم من العقيدة، ويعتقد أن الإيمان الديني قضية بين الرب والفرد أساسًا، وليس من القضايا التي تخص السياسة العامة. ومع أن المعمدانيين الذين ينتمي إليهم ترومان، كانوا يلقون المواعظ التي تدين الخطايا الشخصية مثل تعاطي المسكرات، وفحش القول، فإن ترومان كان يشرب الويسكي، ويلعب ورق الشدة، وشاب لغته بعض التجديف. إضافة إلى ذلك، وبينما كان المعمدانيون في الجنوب يعارضون منح السود حقوقًا متساوية مع البيض، قام ترومان عام 1948، بحظر التمييز العنصري في صفوف الجيش بقرار تنفيذي. وكان يرى أن السلوك الصحيح أكثر أهمية من العقيدة الصحيحة. وعبَّر في مقتبل عمره عن آرائه عام 1911، كاتبًا: «رأيي في الدين هو مثل رأي بقية الناس... أعتقد أن الأعمال أكثر وزنًا من الأقوال. كان لي عم قال لي ذات مرة حين بدت مظاهر التدين القوي على أحد جيرانه يوم الأحد، إنه سيقفل معمل تدخين اللحوم يوم الإثنين. أظنه كان محقًا بناءً على ما لاحظته». وكون ترومان يرى أن الدين مسألة خاصة، عبَّر عن رأيه بأن «معتقدات الناس الدينية هي شأنهم الخاص، وحين لا أتفق معهم فإنني أحجم عن المناقشة في الدين. لقد سبب الدين من الحروب والعداوات أكثر مما سببه المال، وهذا أيضًا من العار». ولم يكن به حاجة إلى الأشخاص الذين «يستعرضون معتقداتهم الدينية أمام الملأ ... لقد كنت دائمًا أعتقد أن الدين هو أمر تعيش حياتك وفقه، وليس شيئًا تتحدث عنه أمام الناس».[12]

في أثناء رئاسة ترومان أيدت المحكمة الاتحادية العليا رأي الرئيس بأن الدين مسألة خاصة يجب أن تترك للفرد دون دعم من الحكومة أو تدخل. ففي قضية إيفرسون ضد مجلس التعليم (1947) أعلنت المحكمة في قرار بأغلبية 5 أصوات مقابل 4 أصوات أن الهيئة التشريعية في ولاية نيوجيرسي حين قدَّمت مخصصات مالية من حكومة الولاية مقابل أجور نقل طلبة مدرسة دينية فإن ذلك لا يعد خرقًا لنص التعديل الأول من الدستور الذي يحظر مأسسة الدين. والجانب المهم من قرار المحكمة هو أن كلا من القضاة المؤيدين للقرار والمخالفين له قد اعتمدوا على تفسيرات توماس جفرسون وجيمس ماديسون في الفصل بين الكنيسة والدولة. واستدل القاضي هوغو بلاك الذي كتب رأي الأغلبية في القرار بعبارة جفرسون المجازية بوجود «جدار عازل» يفصل بين الكنيسة والدولة. وكتب بلاك: «لا يحق لحكومة الولاية ولا للحكومة الاتحادية أن تقر قوانين تدعم دينًا واحدًا، أو تدعم كل الأديان، أو تفضل دينًا على غيره». وفي الوقت الذي قدم فيه الحجج بأن المحكمة لا يمكنها إقرار «أبسط خرق» لذلك الجدار، فإنه خلص إلى أن قانون نيوجيرسي محل القضية المنظورة

لم يكن فيه خرق لمبدأ الفصل البتة. إذ كان القانون من وجهة نظره محايدًا فيما يخص الدين. فهو لا يحابي ولا يؤذي أحدًا بسبب قناعاته الدينية. وفي المقابل خالف القاضي وايلي روتلدج القرار، مؤسسًا مخالفته على الحجج الجفرسونية والماديسونية، كما فعل بلاك. وكتب يقول: «لم يعد الجدار الفاصل بين الكنيسة والحكومة اليوم بالارتفاع والحصانة التي كانت له بالأمس كما قرره تشريع فيرجينيا العظيم عن الحرية الدينية والتعديل الأول للدستور، والذي أصبح بموجب التعديل الرابع عشر ملزمًا للولايات كلها». ووفق ما يرى روتلدج، فإن قانون نيوجيرسي يعد خرقًا للجدار الفاصل، ويعد من وجهة نظره، الخرق الثاني من قبل المحكمة. وعبّر روتلج عن مخاوفه من وقوع خروقات أوسع لاحقة قبل أن «تنهار أكثر الحريات صلابة أمام توالي القرارات المبطلة».[13]

في عدد من القضايا اللاحقة في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين وحتى بداية العقد السابع منه، عززت المحكمة مذهب الفصل في قراراتها حول مكان الدين في المؤسسات العامة، وبخاصة في المدارس الحكومية. في قضية ماكولوم ضد مجلس التعليم (1948) صدر قرار بالأغلبية يقول بأن سماح مدرسة في ولاية إيلينوي لجماعات دينية باستخدام قاعات الدراسة في أيام الدوام لتدريس الدين يعد مخالفًا للدستور، حتى وإن كان حضور الطلبة فيها اختياريًا. وكتب القاضي بلاك رأي الأغلبية. مناقشًا أن هذا العمل يعادل استخدام المخصصات العامة «لنشر المبادئ الدينية». كما أنه، زيادة على ذلك، يقدم «دعمًا لا يقدر بثمن» للجماعات الدينية عبر «آلية التعليم الإلزامي الحكومي» الذي ساعد الطلبة في توفير دروسهم الدينية. وفي قضية إنغل ضد فيتالي (1962)، قضت المحكمة بعدم دستورية برنامج لحكومة نيويورك يفرض على طلاب المدارس بدء يومهم الدراسي «بالتضرع إلى الرب طلبًا لبركاته». ومرة أخرى كتب القاضي بلاك رأي الأغلبية معلنًا أنه «ليس من عمل الحكومة أن تؤلف صلوات رسمية». وذهبت المحكمة إلى حد أبعد في إزالة الدين من المدارس العامة في قضية مدرسة مقاطعة أبنغتن ضد شيمب (1963). إضافة إلى حظر الصلاة في المدارس العامة، جاء هذا القرار بمنع «جميع المدارس الحكومية من ممارسة كل النشاطات ذات الطبيعة الدينية الحصرية». في عام 1971، تبنت المحكمة ثلاثة معايير ينبغي تطبيقها في جميع القضايا لتحديد إن كان القانون يخالف مبدأ حظر مأسسة الدين من عدمه. ووفق ما هو موضح في قرار المحكمة في قضية لمون ضد كورتزمان (1971) استخلصت المحكمة ثلاثة مقاييس من القضايا السابقة بدءًا من قضية إيفرسون: «الأول، يجب أن يكون القانون محل الدعوى ذا هدف تشريعي علماني. الثاني، يجب ألا يكون التأثير الأساسي المباشر للقانون تعزيز الدين أو تثبيطه. والأخير، يجب ألا يفضي القانون إلى توريط الحكومة على نحو مفرط بالدين».[14]

على الرغم من أن الليبراليين المسيحيين عمومًا كانوا يدعمون الثقافة السياسية السائدة، إلا أنه يصعب القول بأنهم يمثلون صوتًا موحدًا فيما يخص هدف الدولة ورسالتها. بعض علماء اللاهوت الليبراليين يعتقدون أن الليبراليين قد بالغوا في تبني الثقافة العلمانية إلى الحد الذي أفقدهم رسالتهم المسيحية المميزة. كما أشار بعض النقاد مثل رينهولد نايبور إلى أن بعض الأحداث مثل الكساد العظيم، والحربين العالميتين، والحرب الباردة، قد جعلت من الإيمان الليبرالي مهزلة متواصلة. وذكّر رينهولد، ومعه مجموعة من المسيحيين الواقعيين، الناس رجالاً ونساءً بأن الخطايا والآثام لم تُستأصل من المجتمع، وأن الرب المتعال هو الأمل الوحيد المؤكد لهذا العالم من الدمار. وفي الوقت نفسه، كان الواقعيون المسيحيون، مثل رفاقهم الليبراليين، يمارسون النشاط السياسي ويعملون بجد لتحقيق العدالة الاجتماعية والسلام العالمي، وكانوا أيضًا من مؤيدي الأمم المتحدة.[15]

في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وجد الأصوليون المتدينون في أمريكا قليلاً من التعاطف تجاههم في الثقافة السائدة وفي الحلبة السياسية الوطنية. وهذا لا يعني، مع ذلك، أنهم كانوا بلا تأثير. ونظرًا إلى أنهم كانوا يعدون أنفسهم «غرباء متدينين» في نظر المؤسسة الليبرالية، فقد عمدوا إلى إيجاد دائرة تأثير خاصة بهم حيث يقومون فيها بالتبشير برسالة شعبية مستلهمة من عصر أسبق عهدًا وأبسط مضمونًا، إنه العصر الذي عاشت فيه أمريكا قبل مجيء التأثير العلماني الذي دفع الدين خارج الساحة العامة. تلك الرسالة الشعبية وُلدت برنامج «ساعة إحيائية من الطراز القديم» لتشارلز فُلَر، وهو من البرامج الإذاعية الأكثر شهرة على المستوى الوطني في فترة الكساد العظيم والحرب العالمية الثانية. تلقى الأسقف فلر، الذي يتبع حركة القداسة، تعليمه في معهد الإنجيل في مدينة لوس أنجلوس، ثم استقال من منصبه الديني عام 1933 لكي يؤسس جمعية الإذاعة الإنجيلية التي تولى قيادتها حتى وفاته عام 1968. كان يحاول إقناع محطات التلفزة ببث برنامجه الذي ابتدأه في محطة كي إن إكس في هوليوود. وبعد أن قامت شبكة سي بي إس بشراء محطة كي إن إكس عام 1936، قررت الشبكة التوقف عن بث البرنامج لأنها لم تعد ترغب في نقل برامج «دينية مدفوعة الأجر». وفي العقود الثلاثة التي تلت ذلك، ناضل فُلَر في سبيل أن يحظى بموافقة إحدى شبكات البث الرئيسة على بث برنامجه ولكن دون جدوى، لأن رؤساء تلك الشبكات، وفق ما يقوله أحد المؤرخين، «كانوا يخضعون لتأثير لجنة الإذاعة الدينية ذات النفوذ القوي والنزعة اللاهوتية الليبرالية التابعة لمجلس الكنائس الاتحادي». ولكن فلر وجد أذنًا صاغية عام 1937 لدى محطة ناشئة تدعى نظام البث المتبادل. وحقق البرنامج نجاحًا مذهلاً. وبحلول عام 1939، كان برنامج «ساعة إحيائية من الطراز القديم» يبث على 152 محطة إذاعية، ويصل إلى كل الولايات الأمريكية إضافة إلى جنوبي كندا. وأصبح

فُلَر بفضل هذا البرنامج إنجيليًا شهيرًا حتى إنه استطاع أن يجمع أربعين ألفًا من أنصاره في اجتماع إنجيلي عقده في شيكاغو، واجتماع آخر في نيويورك غصت به قاعة كارنيجي. مع نهاية ثلاثينيات القرن العشرين، كان برنامجه يصل إلى قرابة عشرة ملايين مستمع، متجاوزًا بذلك عددًا من أبرز البرامج الإذاعية المشهورة مثل آموس وأندي وكذلك برنامج بوب هوب.[16]

نجح فُلَر في استقطاب قطاع عريض من الأصوليين والبروتستانت المحافظين إلى برنامجه بسبب ابتعاده عن الخطاب الطائفي والقضايا الخلافية والمثيرة للجدل. وكان يقول لمستمعيه «لسنا مرتبطين بأي طائفة»، وأضاف مفسرًا، «نحن نؤمن بالأساسيات، وبالألفية التي تسبق المجيء الثاني للمسيح، ولا نرغب في طرح أي مسألة خلافية، ولا نريد سوى التبشير بكلمة الرب وتعليمها الناس». كان فُلَر يستميل مستمعيه باستخدام الأساليب التشويقية الذكية. فقد كان يعلن عن تقديم أناجيل مجانية للأطفال الذين يحفظون 25 فقرة محددة من الكتاب المقدس. وكان يضمّن برنامجه إشارات إلى الأحداث الجارية، فاكتسب اهتمامًا كبيرًا متولدًا من توظيفه الإنجازات الكبيرة مثل بعثة قائد الأسطول البحري بيرد في القارة المتجمدة الجنوبية.[17]

استطاع فُلَر أن يرقى ببرنامجه إلى مستويات أعلى من الشهرة الشعبية حين جمع بين الإنجيلية والمشاعر الوطنية في أثناء الحرب العالمية الثانية. كان يوجه برنامجه إلى الجنود الأمريكيين وراء البحار وذويهم في البلاد. وأصبح البرنامج بحلول عام 1944 يبث عبر 575 محطة محلية، إضافة إلى بثه عبر الموجات القصيرة حول العالم ليصل إلى جمهور يقدر بعشرين مليونًا. كان البرنامج يخلط بين المقدس والعلماني، ويمزج بين الأخبار المحلية والأجنبية مع الترانيم الإحيائية مثل «اليسوع يخلص».[18] أراد فُلَر من برنامجه أن يعكس الثقافة الأسرية الأمريكية المثالية وذلك «بجعل كل حلقة من حلقات البرنامج روحية ومألوفة، بقدر ما هي مريحة ومرحة ما أمكن».[19]

كان برنامج فُلَر ذو الشهرة الواسعة مكملاً للجهود الفكرية لجمعية الإنجيليين الوطنية الرامية إلى نشر البروتستانتية المحافظة وتدريسها للشعب الأمريكي. وبدلاً من محاولة تشكيل الثقافة الوطنية عن طريق النشاط السياسي، آثر الأصوليون الاتحاد وتوسيع قاعدتهم الشعبية عن طريق توظيف وسائل الاتصال الحديثة لنشر رسالتهم التقليدية. وكما أشار الكاتب هارنر فانس في المجلة الشهرية لمعهد مودي للكتاب المقدس عام 1963، كان الأصوليون يُعدون في نظر غيرهم غرباء على الدين في أمريكا، وكان هذا الوصف مقبولاً. وبكلمات تنطبق على أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، كتب يقول: «في عصر المقبولين الذي نعيش فيه ربما نشعر بالصدمة حين نتذكر أن أعظم الغرباء على الإطلاق هو

يسوع المسيح... إننا إذا اتبعناه حقًا، فسنكون حتمًا غرباء مثله». كان بعض الأصوليين مثل كارل ماكنتاير، الذي أسس المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية عام 1940، يشجع نزعة «انفصالية عدوانية رافضة» على حد وصف أحد المؤرخين. وحين أقصي القس الأصولي ج. فرانكلين نوريس من المؤتمر العام للمعمدانيين في تكساس بسبب تشجيعه النزاع بدلاً من الوئام بين المعمدانيين في ولاية تكساس، كتب نوريس إلى أحد أصدقائه قائلاً: «هناك من يظن أنني شديد الحرص على التوغل والوصول إلى القيادة، وأنني بحاجة إلى أن أكون داخل المجموعة... لقد كنت أكثر نجاحًا في عملي وأنا في الخارج، لقد ازداد عدد الناس المتعاطفين مع عملي أكثر مما لو كنت في الداخل».[20] ومع أنه ليس جميع المحافظين المسيحيين يشاركون المتطرفين الأصوليين في الآراء التي جعلتهم ضمن المتدينين الغرباء، إلا أن كثيرًا منهم يعتقدون أن القيم المسيحية التقليدية في خطر، وأن ماكنتاير ونوريس لم يجبنا عن مقارعة المؤسسة الليبرالية وتحديها.

## وضع التصورات حول السلام العالمي

وضع كل من الليبراليين والمحافظين المتدينين تصورات مختلفة عن دور الولايات المتحدة في عالم ما بعد الحرب العالمية. كان المحافظون يعتقدون أن الولايات المتحدة تضطلع بمهمة إلهية في نشر المسيحية والديمقراطية إلى بقية العالم، وهي مهمة باتت أكثر إلحاحًا من ذي قبل مع انتشار الشيوعية وموقفها الإلحادي. ويمكن تفسير الشهرة التي حظي بها القس بيلي غرام في جزء منها بقرار ويليام راندولف هيرست في دعم رسالة غرام المناهضة للشيوعية ونشرها. يملك هيرست صحيفة يومية ويعد من أعتى المناهضين للشيوعية، ورحب بوجود صوت ديني محافظ يحارب به الأفكار اللينينية الماركسية الملحدة. لقد نال غرام وغيره من الإنجيليين في عام 1950 إعجاب عشرات الآلاف من الناس الذين اكتشفوا أن وعود الحداثة فارغة. وقاد غرام حملات إحيائية صليبية وحث الأمريكيين على العودة بالأمة إلى جذورها المسيحية وإعادة تأكيد التزامها بالقيم الأخلاقية التقليدية.[21]

سارعت الطوائف المحافظة مثل المؤتمر المعمداني الجنوبي في إرسال بعثاتها الخارجية بعد الحرب العالمية الثانية. تضاعفت تقريبًا أعداد المبشرين المرسلين إلى الدول الأجنبية لنشر الإنجيل في العقد الأول عقب نهاية الحرب. كانت هذه الحملات تتركز حول الدول النامية حيث كانت ممنوعة من دخول الدول الشيوعية مثل جمهورية الصين الشعبية. كان البروتستانت، وعلى مدى 150 عامًا، منخرطين في إرسال البعثات التنصيرية في الخارج، غير أن الحرب الباردة زادت عليها عنصرًا إضافيًا. إلى جانب حمل الإنجيل إلى رجال

ونساء يعيشون في الظلام، كان المبشرون ينشرون المُثُل الديمقراطية كذلك.

كان لدى المتدينين الليبراليين رؤية مختلفة حول المهمات العالمية. مقارنة بالكنائس الأمريكية التي كانت ترسل البعثات التبشيرية في أنحاء العالم، كانوا يفضلون برامج التعاون مع القيادات الدينية في الأمم الأخرى. وكانوا يرون أن البعثات التبشيرية تفوح منها رائحة الإمبريالية الدينية. على ذلك، اجتمع الليبراليون من البروتستانت الأمريكيين بالبروتستانت من الأمم الأخرى في أمستردام لتنظيم مجلس الكنائس العالمي، وهذا المجلس، مثل مجلس الكنائس الوطني، هو هيئة عالمية لها رؤية مشتركة تقوم على تعزيز إنجيل المسيح حول العالم مع احترام التقاليد الخاصة بالمجموعات التي يتألف منها. ومهمته أن يكون نسخة مسيحية من هيئة الأمم المتحدة: اتحاد يضم المسيحيين من الأمم كافة بهدف تعزيز العدالة الدولية والسلام العالمي عن طريق الدعوة إلى بشارة مشتركة. وأعلنت الوفود المشاركة معبرة عن وحدتها أن «المسيح قد اختارنا لنكون له، وهو لا يتجزأ. وفي سعينا إليه وجد بعضنا بعضًا. وها نحن هنا في أمستردام قد نذرنا أنفسنا له من جديد، وأخذنا على أنفسنا عهدًا على إنشاء مجلس الكنائس العالمي. ونحن ملتزمون بالاستمرار معًا».[22] رفضت معظم الطوائف المحافظة الانضمام إلى مجلس الكنائس العالمي، متهمين إياه بأنه موغل في التعددية والتسامح، وهي اتهامات تشابه تلك التي وجهوها إلى المجلس الوطني للكنائس. آثر معمدانيو الجنوب الذي يضم كبرى المجموعات البروتستانتية، مواصلة التعاون الدولي مع أبناء طائفتهم حصريًا من خلال الاتحاد العالمي للمعمدانيين. وبينما ركّز مجلس الكنائس العالمي على قضايا السلام العالمي وحقوق الإنسان، فإن الاتحاد العالمي للمعمدانيين كان يركز على الإنجيلية.[23]

لم تستطع الولايات المتحدة، مقارنة بموقفها الانعزالي المعهود بعد الحروب، النأي بنفسها عن قضايا العالم بعد الحرب العالمية الثانية. كما أنه لا يمكنها تجاهل التطورات الدولية في النقاشات المتعلقة بثقافة الأمة. وبينما رفضت الولايات المتحدة الانضمام إلى عصبة الأمم عقب الحرب العالمية الأولى، فإنها كانت عضوًا مؤسسًا في هيئة الأمم المتحدة التي اتخذت من مدينة نيويورك مقرًا لها. وفي الوقت نفسه، ومع بروزها قوة عظمى في الحرب، فقد كانت كذلك عضوًا مؤسسًا في منظمة حلف شمال الأطلسي (الناتو) وذلك لمواجهة الكتلة السوفيتية في الحرب الباردة. كانت الأحداث العالمية في نظر كثير من الأمريكيين مشحونة بأهمية دينية ولها تأثير قوي في الهوية الأمريكية وقيمها.

أيّد المحافظون المتدينون وكذلك الليبراليون مساعي الأمم المتحدة لتحقيق الحرية الدينية. واستحسن كل من مجلس الكنائس الوطني ذي النزعة الليبرالية والجمعية الوطنية للإنجيليين ذات النزعة المحافظة، التزام المنظمة الدولية بتعزيز حرية الضمير وحقوق

الإنسان حول العالم. ينص الميثاق على أن جميع الأشخاص في الدول الموقعة عليه لهم الحق في الانتماء إلى أي مجموعة دينية يختارون الانضمام إليها، أو يختارون تركها. ومع أنهم اختلفوا في كثير من القضايا، ومع أنهم كذلك لم يتفقوا دائمًا على المعنى الدقيق للتعديل الأول من الدستور، فإن الليبراليين والمحافظين كلاهما يؤيدون الحرية الدينية ويتمنون رؤيتها تطبق على جميع الناس في كل مكان. تعرضت الأمم المتحدة، بما يتجاوز التزامها بالحرية الدينية لهجوم من قبل كثير من المجموعات الدينية المحافظة. وكان في طليعة هؤلاء النقاد إنجيليو ما قبل الألفية مثل كارل ماكنتاير، وبيلي جيمس هارجس، وبوب جونز، إذ كانوا يرون أن الأمم المتحدة هي الممهدة لحكومة عالمية واحدة.[24]

إضافة إلى دعم الأمم المتحدة في نضالها لتحقيق الحرية الدينية، اتحد المحافظون والليبراليون المتدينون حول مسألة اعتراف الأمم المتحدة بإسرائيل التي تأسست عام 1948. بالطبع، لم يكن الدين هو القوة الدافعة وراء السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط. فالقدرة على الوصول إلى احتياطات النفط، وتطوير منابعه، إضافة إلى مواجهة الخطط السوفيتية في المنطقة كان لها اعتبارات مهمة. غير أن إسرائيل حظيت بالدعم من قطاع عريض من جميع الأطياف الدينية مجتمعة. واستخدمت جماعات الضغط اليهودية نفوذها السياسي واسع التأثير في الساسة نيابة عن إسرائيل، حاشدة كتلاً من الأصوات، والتبرعات للحملات الانتخابية، والتغطية الإعلامية. علاوة على ذلك، حظيت إسرائيل بدعم المسيحيين المحافظين والليبراليين، إذ كان الليبراليون يعبّرون عن إعجابهم بالقيم الاجتماعية لإسرائيل، بينما أبدى المحافظون إعجابهم بالانتصارات العسكرية التي حققتها إسرائيل والتي تبدو لهم تحقيقًا للنبوءات التوراتية. ومع ذلك، فإن تأثير اللوبي الديني في سياسات الشرق الأوسط كان ولا يزال محدودًا مقارنة بتأثير جماعات الضغط العلمانية الأكثر قوة، والأعمق اتصالاً. وتبقى مع ذلك درجة الوحدة الدينية في هذه القضية جديرة بالملاحظة.[25]

أثارت الحرب الباردة عددًا من القضايا التي فرقت الدين الأمريكي أكثر مما جمعته، في نظر كثير من المسيحيين، كانت المواجهة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، واحتمالات وقوع حرب نووية قد وضعت على الكنيسة مسؤولية كبيرة وتحديًا هائلاً. بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية عام 1945، أعلنت منظمة القرن المسيحي عن مهمة الكنيسة في العصر الجديد: «مواجهة الإنسان بخياره المحتوم بين الحياة والموت، ومساعدته على اتخاذ قرار ينال به الكنوز الخفية للحياة في عالم يستمد كل طاقاته من الرب». وراء هذا الإعلان ادعاء واضح يقول بكل بساطة «ليس هناك ببساطة بديل عن خيار العقيدة المسيحية سوى الدمار». ولكي تنقذ العالم من نفسه عن طريق تنصيره، فإن ذلك يفرض على المسيحيين

أن يتخلوا عن الخلافات التي بينهم ويتحدوا جميعًا. ويجب على الكاثوليك والبروتستانت، والكنائس الشرقية والغربية، إضافة إلى عدد لا يحصى من الطوائف البروتستانتية، أن يكرسوا أنفسهم لهذه المهمة الوحيدة. دعا المحررون إلى التوقف عن «كل المشاريع الطائفية الكبيرة... حتى يتم تطوير خطة عالمية تزول بفعلها المنافسة على المستوى المحلي وتحقق أقصى درجات التعاون بين الكنائس في الأمة، وتدعم شهادة العالم بالإيمان المسيحي».[26] باختصار، يجب على الساحة الدينية التنافسية أن تتحول إلى أمة متعاونة وتتجمع فيها الموارد وتخصص لقضية مشتركة.

على الرغم من أن بعض المسيحيين الأمريكيين نادوا بتوحيد الجهد لتحقيق هدف واحد، وشجبوا التشرذم المذهبي المتعصب، فإن الوحدة في أثناء الحرب الباردة بقيت وهمية كما هو عهدها في السابق. ويعتقد عالم اللاهوت اليسوعي، جون كورتني موري، أن التعددية أمر محتوم في الديمقراطيات، ومع ذلك، فإنه دانها لأنها «تخالف إرادة الرب»، وعبَّر عالم اللاهوت الألماني، ديترتش بونهوفر، فيما كتبه في أثناء الحرب العالمية الثانية، عن مشاعر مماثلة، مضيفًا أن الأمريكيين كانوا أقل قدرة من غيرهم من شعوب العالم على تحقيق «الوحدة الجلية لكنيسة الرب».[27] كيف يمكن لمسيحيي أمريكا أن يتحدوا والساحة الدينية الأمريكية توفر كثيرًا من الخيارات فضلاً عن أن الثقافة الأمريكية جعلت من حرية الاختيار للفرد حقًا مقدسًا؟

لم تكشف قضية أخلاقية عن الانقسام الديني أكثر مما كشفته قضية استخدام أمريكا القنبلة الذرية في حربها على اليابان وتدمير مدينتين يابانيتين وقتل من فيهما من مدنيين. وقد حاول بعض المعلقين من العلمانيين والمتدينين أن يضعوا النقاش ضمن الإطار الأكبر وهو أخلاقية الحرب نفسها. في أواخر شهر أغسطس آب بُعيد إلقاء القنبلتين على مدينتي هيروشيما وناجازاكي، أظهرت نتائج غالوب لاستطلاعات الرأي أن 85% من الشعب الأمريكي أيدوا استخدام القنبلة على سكان المدينتين كونها وسيلة لإنهاء الحرب. غير أن الانتقادات ازدادت حدتها على مدار السنتين التاليتين، إذ أظهرت نتائج الاستطلاع التي أجريت في أكتوبر تشرين الأول عام 1947، أن أكثر من النصف بقليل ممن استُطلعت آراؤهم يعتقدون أن استخدام القنبلة الذرية كان «شيئًا حسنًا»، وأن قريبًا من 40% يرونه «شيئًا سيئًا»[28]. مع ازدياد حدة النقاش، أثيرت مناقشات موسعة حول القيم والأخلاق الأمريكية، وألقت المجموعات الدينية بثقلها في التقديرات المختلفة.

دافع المؤيدون لاستخدام القنبلة الذرية عن موقفهم بلغة تدبيرية قَدَرِيّة مرددين المشاعر نفسها التي عبَّر عنها المؤسسون الأوائل عام 1779، حين رأوا يد الله خلف كل ما يجري في التاريخ، وأن الرب، مرة أخرى، قد أظهر انحيازه للولايات المتحدة. وعبَّر عن ذلك

الرئيس ترومان بقوله: «إننا نشكر الرب، إنها (أي القنبلة) قد وصلت إلينا ولم تصل إلى أعدائنا، وإننا ندعوه أن يرشدنا إلى استخدامها في سبيله ولتحقيق غاياته». وقد عكست رسائل القراء إلى الصحف والمجلات أصداء تلك المشاعر. وكتب أحد الجنود من معسكر شلبي في ولاية مسيسيبي، في رسالة إلى مجلة لايف يقول فيها: «نشكر الرب على القنبلة الذرية التي أثبتت فعلاً أنها ضرورية وذات قيمة». وفي ندوة حول «الجوانب الأخلاقية للقنبلة الذرية» نظمتها الكنيسة الأسقفية، أعلن آرثر كومبتون، وهو بروتستانتي من غير رجال الدين، أن «القوة الذرية لنا، ومن يستطيع أن ينكر أن إرادة الرب هي التي جعلتنا نمتلكها؟».[29]

لم يكن استخدام القنبلة الذرية أداةً عسكرية هو الذي سبب معظم الفجيعة، بل سبب ذلك استهداف المدنيين بها. حين أدخل الجنرال كورتِس ليماي مفهوم «الإرهاب الواسع النطاق عن طريق القصف بالقنابل» مستهدفًا المدن اليابانية في مارس آذار من عام 1945، علم الأمريكيون أن ما يربو على مئتي ألف من السكان لقوا حتفهم بسبب القنابل المحرقة. في غارة ليلية واحدة، لقي أكثر مئة ألف شخص حتفهم. التزم المعلقون الدينيون الصمت نسبيًا، وعندما تحدثوا حقا، جاء كلامهم مصبوغًا بالتناقض. فمجلة «القرن المسيحي» التي كانت تستنكر باستمرار مثل ذلك الفعل، كانت تضيف أن ذلك كان جزءًا من «جحيم الحرب». كان المحررون يأملون في أن ذلك الفعل الشنيع سيعجل بنهاية الحرب ويحول دون هلاك المزيد من البشر بأعداد أكبر. لكن مجلس الكنائس الاتحادي دان القنابل الذرية بوصفها جزءًا من إدانته «للحرب الشاملة» التي تشمل قصف المدنيين في سبيل التغلب على العدو. وفي تقرير صدر عام 1944، استنكر مجلس الكنائس الاتحادي «المذبحة التي استهدفت السكان المدنيين» من قبل قوات الحلفاء والمحور على حد سواء. وتساءل هل يمكن أن يقبل المسيحيون «بوجهة النظر القائلة بأنه في الحرب الحديثة، قد يكون من المقبول والملائم، في حالات الخطر الشديد على الأمة، والكنيسة، والثقافة، أن تتحول إلى حرب شاملة؟». أيَّد البابا بيوس الثاني عشر هذا الموقف، مشككًا في جعل الحرب الحديثة «وسيلة ملائمة ومتناسبة لحل النزاعات الدولية». على الرغم من هذه الانتقادات، فإن معظم الأمريكيين قبلوا بالغارات على طوكيو وإلقاء القنابل الذرية كونها أمرًا ضروريًا لسير الحرب. وكانت صحيفة شيكاغو صن قد أعلنت في 9 أغسطس آب من عام 1945، «لا يوجد هناك ميزان من القيم يجعل من التفجير بمادة «تي إن تي» أمرًا مقبولاً وفي التفجير بمادة اليورانيوم أمرًا خاطئًا». يبقى هذان الفعلان على فظاعتهما وسيلة لإنهاء الحرب. وأيدت مجلة «القرن المسيحي» الرأي الذي جاء في صحيفة شيكاغو صن، ولكنها دانت استهداف المدنيين بالقنابل سواء كانت بأسلحة تقليدية أم ذرية بوصفه عملاً غير أخلاقي: «في نظام

الحرب، أي النظام المحكوم بالضرورة العسكرية. إن قصف المدن، سواء كان بقنبلة ذرية أم بطائرات B-20، هو بمستوى قتل جندي العدو ببندقية... والنتيجة واحدة، وهي أن الحرب تبقى بلا صفة أخلاقية. وحين تعّهد الأمة بمصيرها إلى السطوة وتجعلها كلمة الفصل، فإنها بذلك تتخلى عن كل القيود الأخلاقية». وهكذا نقل المحررون النقاش من القنبلة الذرية إلى الحرب الحديثة نفسها. لم يعد السؤال متعلقًا بصواب استخدام أمريكا القنبلة الذرية من عدمه، بل بصحة إلزام نفسها بفكرة الحرب الشاملة.[30]

في مارس آذار من عام 1946، أصدرت لجنة كالهون في اتحاد الكنائس الاتحادي تقريرها بعنوان «الحرب الذرية والإيمان المسيحي». وتألفت اللجنة من 22 عضوًا، من بينهم، ريتشارد نيبور، ورولاند بينتون من جامعة ييل، ورينهولد نيبور من كلية الاتحاد اللاهوتي، وترأس اللجنة روبرت كالهون من جامعة ييل، وكانت البروتستانتية بجناحها الحداثي الليبرالي هي المهيمنة على اللجنة. صدرت إدانة اللجنة لاستخدام الولايات المتحدة القنبلة الذرية بالإجماع: «إننا نبدأ بالإعراب عن أسفنا العميق، نحن المسيحيين الأمريكيين، نشعر بعميق الندم والأسى عما وقع من الاستخدام غير المسؤول للقنبلة الذرية. إننا متفقون على أنه ومهما كان رأي المرء بأخلاق الحرب من حيث المبدأ، فإن القصف المباغت لهيروشيما وناجازاكي يتعذر تبريره أخلاقيًا». مع تسليم اللجنة بأن القنبلة ربما اختصرت أمد الحرب، إلا أن اللجنة خلصت إلى أن «التكلفة الأخلاقية كانت باهظة جدًا... لقد ارتكبنا إثمًا عظيمًا بحق قوانين الرب، وبحق الشعب الياباني». وانضم رجال الدين الكاثوليك واليهود إلى الليبراليين البروتستانت في إدانة استخدام القنبلة الذرية. فقد أعلنت مجلة «الخير العام» Commonweal الكاثوليكية في أغسطس آب عام 1945، أن «اسم هيروشيما، واسم ناجازاكي، هما اسما الإثم والعار الأمريكيين».[31]

استخدم داعي السلام الهولندي المولد، أ. ج. مستي، لغة أشد في إدانة استخدام الولايات المتحدة القنبلة الذرية بوصفه عملاً إرهابيًا لا يمكن تبريره بحال. في كتابه المعنون «ليس بالبطش» Not by Might (1947)، ناقش قائلاً: «إذا كانت داكاو جريمة... فإن هيروشيما جريمة». ورأى مستي، مع إدانته للحرب في حد ذاتها، أن ما فعلته أمريكا هو «منتهى الوحشية الذرية». ورأى أن قرار ترومان استخدام القنبلة الذرية وما تبعه من استحسان عموم الشعب الأمريكي له لم يأت من الخوف، بل من الإثم، وبذلك فإن السبيل الوحيد لمنع وقوع أفعال مماثلة في المستقبل هو أن تخضع الأمة «لتحول أخلاقي وولادة روحية ثانية». إن منع وقوع محرقة نووية أخرى لن يكون بالوسائل السياسية بل بالتجديد الروحي. وكتب يقول: «الأشخاص الذين لا يعرفون السلام في أنفسهم، لن يحرصوا على تحقيقه خارجها، وستكون جهودهم المتشنجة والتائهة لتحقيق السلام محبطة باستمرار... إن

إعادة ترتيب حياتنا ومجتمعاتنا، وتأسيس السيطرة على الطاقة الذرية، يجب أن يبدأ من روح الفرد».[32]

مع اتفاق كل من الأصوليين والمحافظين من البروتستانت على أن الأمريكيين بحاجة إلى تجربة تحوُّل روحي، فإنهم يرون أن الجواب هو الإحياء وليس الغضب الأخلاقي من القنبلة. كان المحافظون اللاهوتيون من البروتستانت يتفقون عمومًا مع حجة «الشر الذي لا بد منه» لتبرير إلقاء القنبلة الذرية على المدنيين كونه وسيلة لاختصار أمد الحرب. بينما قرأ الأصوليون الحدث بوصفه علامة على أن الحضارة الإنسانية تقف على حافة الدمار، و«أن الرب عما قريب سينهي تاريخ الوجود». وأن الحل هو أن نصلي ونعمل من أجل الإحياء، وستهطل رحمات الرب التي تتنزل دائمًا حين تكون الغيوم التي تحجب النور الروحي في أقصى تلبدها. كان الرمز الذي قاد حركة الإحياء بُعيد الحرب العالمية هو بيلي غرام، وهو إنجيلي متفرغ للعمل في منظمة شبيبة المسيح التي تأسست عام 1945. كان غرام يبشر برسالة ذات حدين، الحد الأول موجَّه نحو الشيوعيين الذين لا يؤمنون بالرب، والحد الآخر موجَّه نحو العصاة في أمريكا. وحين شبَّه أمريكا ببابل بدلاً من إسرائيل، يكون غرام قد ربط بين خطر الإبادة النووية وحكم الله على الإثم. وخص الإلحاد والمادية من بين الآثار التي توهن القيم المسيحية التقليدية في أمريكا، وحث الأفراد على القبول بالمسيح مخلصًا شخصيًا لهم.[33]

في الوقت الذي بدأ فيه ظهور غرام رمزًا دينيًا على المستوى الوطني في العقد الخامس من القرن العشرين، شهد تأثير الليبراليين المتدينين انحسارًا كبيرًا في الساحة العامة. انشق بعضهم عن صفوف الحركة بسبب قلقهم من أن الليبراليين قد تجاهلوا استعلاء الرب، وأصبحوا أكثر التصاقًا بالحداثة واعتمادها على التقدم الإنساني. من أشهر المنشقين رينولد نيبور الذي ذكّر الليبراليين بأن الخطيئة ليست في حالة تراجع، كما تشهد بذلك الحوادث العالمية، وأن الرد الإنساني لمواجهة الشرور التي أحدثها كان عاجزًا على نحو مخيف. إضافة إلى الانقسامات الداخلية، رأى الليبراليون ضعف سلطتهم فيما يتعلق بالمؤسسات العلمانية التي أيدوها مثل العلوم والتعليم العالي، والسوق الحرة المنظمة، ودولة الرفاه، والأمم المتحدة. وأصبح الناس الذين علقوا آمالهم على الكنيسة ينظرون، وعلى نحو متزايد، خارج الكنيسة طلبًا للمساعدة. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك لدرجة التساؤل إن كان قد بقي للكنيسة دور في المجتمع المعاصر.

مع وصول دوايت آيزنهاور إلى البيت الأبيض، واستحواذ الجمهوريين على الأغلبية في الكونغرس، وجد المحافظون البروتستانت في خمسينيات القرن العشرين حلفاء سياسيين لهم في نضالهم لإعادة أمريكا بوصفها أمة مسيحية. وكما فعل أعضاء جمعية الإصلاح

الوطني عقب الحرب الأهلية، قامت مجموعة من المحافظين بعد الحرب العالمية الثانية بتقديم عريضة إلى الكونغرس لإسباغ اعتراف رسمي بالتراث المسيحي للبلاد. وأشاروا في تلك العريضة إلى أن المؤسسين قد أغري بهم إلى طريق الضلالة باتباع المذاهب الباطلة لعصر التنوير، وأنهم قصّروا بعدم الاعتراف بالعناية الإلهية حين وضعوا الدستور. إضافة إلى ذلك، وفي بضع العقود السالفة، ومع استحواذ الليبراليين على الخطاب الديني في الساحة العامة، لم نكد نسمع ذكرًا للرب المنعم المتعال الذي كان يتولى الولايات المتحدة بعنايته، بل قامت المحكمة الاتحادية العليا رسميًا بحظر الصلاة في المدارس الحكومية. والأهم من ذلك، أن البلاد كانت في حالة حرب، حرب باردة ضد عدو ملحد. حقًا، فهم كثيرون المواجهة بين القوتين العظميين على أنها ملحمة نبوئية كبرى بين اليهودية – المسيحية من جهة، والإلحاد من جهة أخرى. لذلك سعوا إلى سن تشريع يحقق ما عجز الدستور عن تحقيقه وهو الإعلان أن أمريكا دولة مسيحية والاعتراف بالعناية الإلهية في تاريخ أمريكا وثقافتها. في عام 1954، أضاف الكونغرس عبارة «تحت الرب» إلى قسم الولاء. وفي السنة التالية، أصدر الرئيس آيزنهاور أمرًا بموجب القانون رقم 140، بوسم جميع النقود الأمريكية بجميع فئاتها بعبارة «نثق بالرب»، وفي عام 1956، قرر الكونغرس رسميًا اعتماد تلك العبارة شعارًا وطنيًا ليحل محل «واحد من بين كثرة» وهي العبارة اللاتينية التي اختارها جفرسون وفرانكلين وآدمز من قبل. من الناحية الرمزية، أصبحت ديانة الآباء المؤسسين لأمريكا تأخذ طابعًا مسيحيًا بحتًا بعد أن كانت تنويرية.

مع نهاية خمسينيات القرن العشرين، بات التيار الليبرالي الديني في حالة من التراجع والانكفاء. واتهم المحافظون الليبراليين بأنهم ليّنون مع الشيوعية بل متعاطفون معها، في مقابل موقف المحافظين الذين دعوا إلى عودة البلاد إلى القيم الأسرية التقليدية. ولعل أكبر الضربات التي وجهت إلى مصير الليبراليين السياسي جاءت حين خسروا موقع القيادة في النضال من أجل العدالة الاجتماعية لكل الأمريكيين، بمن فيهم الأمريكيون السود. كان الليبراليون يشددون على أن العدالة الاجتماعية هي واحدة من الأهداف العزيزة عليهم، لكن بعد أن أعلنت المحكمة الاتحادية العليا عدم دستورية الفصل العنصري في قضية براون ضد مجلس التعليم عام 1954، وبدلاً من أن يحمل الليبراليون، المتدينون منهم والسياسيون، «المصابيح الأمامية» للحقوق المدنية، كما كان يأمل مارتن لوثر كينغ الأصغر، تراجع دورهم إلى مجرد حمل «المصابيح الخلفية» في أعظم صراع من أجل العدالة الاجتماعية تشهده الولايات المتحدة.

في عام 1960، انتخب الشعب الأمريكي كاثوليكيًا ليبراليًا في أعلى منصب حكومي في الدولة، الأمر الذي يعكس تحولاً في الثقافة الأمريكية منذ عام 1930. بعد ثلاثة قرون من

العداء للكاثوليكية الذي يعود إلى بداية عهد المستعمرات الإنجليزية في القارة الأمريكية، نعم الكاثوليك أخيرًا بالقبول في الساحة الدينية الأمريكية. وعلى الرغم من أنهم يمثلون أكبر المجموعات الدينية المنفردة في البلاد، إلا أن البروتستانت بطوائفهم المختلفة يفوقونهم عددًا بنسبة اثنين إلى واحد. لكن يبقى هناك فارق نوعي في الساحة الدينية ترجم إلى الواقع بالانتخاب التاريخي لجون كينيدي. حتى ذلك الحين، كان الناخبون يفرضون معيارًا غير رسمي على الطامحين إلى منصب الرئاسة الأمريكية، وهو أن يمثلوا التراث البروتستانتي وقيمه. لكن بعد عام 1960، أصبحنا أمام معيار ديني أوسع وهو المعيار الذي يتطلب من المرشحين لمنصب الرئاسة أن يثبتوا ما يمكن تسميته بالدين الأمريكي، دين مدني تمتد جذوره إلى عهد بدايات الأمة.[34]

في رد كينيدي على الانتقادات التي وجهت إليه حول آرائه الدينية من قبل البروتستانت والكاثوليك، استشهد كينيدي بالدين المدني الأمريكي وذلك في خطابه الشهير الذي كثر الاقتباس منه، في هيوستن، في ولاية تكساس، أمام الجمعية الكهنوتية في 12 سبتمبر أيلول عام 1960. بدأ كينيدي خطابه بالإيماء إلى أن خصومه في الحملة الانتخابية استخدموا الدين وسيلة لصرف الانتباه عن الحقائق، وسيلة اختلقها الذين يرفضون جوهر قيمة الحرية الدينية لجميع الأمريكيين. وأضاف أن القضايا الحقيقية التي تتطلب الانتباه لم تكن دينية على الإطلاق، بل هي قضايا من قبيل «كثرة الأحياء العشوائية الفقيرة... وقلة المدارس، والتأخر في الوصول إلى القمر واستكشاف الفضاء الخارجي». وأكد كينيدي أن مشكلات الحرب، والمجاعة، والجهل لا تعرف حدودًا دينية. ودعا الناخبين إلى اعتناق مبادئ التسامح والحرية الدينية التي قاتل من أجلها المعمدانيون في فيرجينيا عام 1776، وهي المبادئ التي أصبحت الأساس الذي قام عليه التزام أمريكا بالحرية الدينية. ولو حرم من تولي الرئاسة بسبب إيمانه الكاثوليكي، فإن عدم التسامح الديني هذا ربما يحرم شخصًا معمدانيًا أو من طائفة الكويكر، أو الموحدين، أو اليهود. أنهى كينيدي خطابه بمناشدة جميع القادة من المتدينين وغير المتدينين بمن فيهم «الكاثوليك، والبروتستانت، واليهود» طرح تعصبهم الديني الذي طالما استغلوه في السابق لتأكيد التفرقة بين أفراد الشعب الأمريكي وأن يعززوا بدلاً منه المثل الأمريكي الأعلى بالأخوة.[35]

قبل هذا الخطاب بخمس سنوات، نشر عالم الاجتماع ويل هيربيرغ كتابًا بعنوان «بروتستانتي- كاثوليكي- يهودي»، ودعم فيه نظرة كينيدي حول أمريكا القائمة على أن الفوارق الدينية ليس لها علاقة بالحياة المدنية في البلاد. وأعلن هيربيرغ أنه في الوقت الذي نجد فيه الشعب الأمريكي منقسمًا بحسب المعتقدات البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية، فإنهم متحدون بالديانة المؤثرة المشتركة ألا وهي «الطريقة الأمريكية في الحياة». وهذا

الدين المدني «يتطلب الإيمان بالديمقراطية والفردية، والتفاؤل، والمثالية، والإنسانية، والوطنية، والتسامح مع الأمريكيين الآخرين». ولكي يوضح هذه النقطة، اقترح هيربيرغ أنه بينما يتمسك الأمريكيون بالعقيدة المسيحية التي تقول بأن على المرء أن يحب جاره كما يحب نفسه، فإن هذا الحب، في نظر كثير من الأمريكيين، لم يجد تعبيرًا له في دينهم «المؤثر». وإبان الحرب الباردة، رفض أسلوب الحياة الأمريكية واستهجن ما قامت به مجموعة من الأمريكيين الذين عبَّروا عن حبهم للشيوعية عمومًا والسوفيت تحديدًا. وبينما يعبِّر الأمريكيون عن ثقتهم بالرب لتوجيه حياتهم، فإنهم كانوا في الواقع يضعون ثقتهم بالوسائل البشرية كالتعليم، والتقنية، والاقتصاد، والحكومة لتحل لهم ما يواجهونه من مشكلات.[36]

اقترح هيربيرغ وآخرون أن دين أمريكا قد خضع لتأثير المُثُل والقيم التقليدية الدينية منها والإنسانية. وبينما يعد معظم الأمريكيين أنفسهم بروتستانتًا أو كاثوليكًا أو يهودًا، فإن أعدادًا متزايدة منهم يمكن عدّهم «علمانيين وإنسانيين» وهو تصنيف وضعه المؤرخ مارتن مارتي وأطلقه على الذين ينتمون إلى «دين الديمقراطية». ويعتقد جون كورتني أن العلمانيين كانوا على درجة من الظهور تكفي ليكونوا مجموعة مستقلة تضاف إلى البروتستانت والكاثوليك واليهود بوصفها دينًا رابعًا في أمريكا.[37] وسواء كانت العلمانية في عام 1960 تشكل دينًا أم لا، فإن المسألة تبقى قابلة للنقاش، ولكن الأمر الأكثر يقينًا هو أن الولايات المتحدة أبقت في توتر ثقافتها الثنائية المقدسة والعلمانية بما أجهد العلاقات داخل الساحة الدينية.

# الفصل السادس

## الحقوق المدنية بوصفها حركة دينية:
## نقل السياسة إلى الشوارع

# الفصل السادس

في ستينيات القرن العشرين، بدأت الأصوات التي كانت صامتة في الساحة الدينية منذ أمد بعيد، تطالب بأنه قد حان الوقت أن تسمع. وحين حرمت هذه الأصوات، مرة أخرى، من حقها في سماع أقوالها في جلسة عادلة من قبل المؤسسة الدينية، خرج المتظلمون برسالتهم إلى الشوارع لعرض قضيتهم بين يدي محكمة الرأي العام. أصدر لفيف من السود، والطلبة، والنساء، والأمريكيين الأصليين، والفقراء، إدانتهم بحق النخبة الثقافية والسياسية التي يهيمن عليها رجال بيض بروتستانت من الطبقتين العليا والوسطى. واتهم المتظاهرون المؤسسة البروتستانتية للبيض الأنجلوساكسون بإدامة المجتمع المفلس أخلاقيًا الذي يشجع الأثرة، والحرب، والعنصرية، والتحيز ضد المرأة. قدمت هذه الأصوات الجديدة تفسيرًا بديلاً للإنجيل أكثر شمولاً لأعضاء المجتمع يركز على العدالة للجميع. وحين تجاهلتهم المؤسسة السياسية، قاموا بتحدي هيكل السلطة بإجراء سياسي مباشر عن طريق التظاهر في شوارع أمريكا، متحدين الحزبين السياسيين الرئيسين، واختطفوا العناوين الرئيسة في الأخبار. كانت النتيجة ولادة حركة شعبية تستمد قوتها الدافعة، ليس من مجلس تشريعي، ولا من قاعة محكمة، بل من «سياسة الهواء الطلق» العازمة، المتواصلة، الفاعلة، المؤثرة، حيث حطم المضطهدون القوانين الجائرة باسم قانون أسمى.[1]

كان سكان الجنوب من السود أفضل مثال على «دخلاء الدين». ففي ولايات الجنوب، كان الفصل القانوني يحدد العلاقات العرقية منذ نهاية إعادة البناء* حيث خصصت للأفارقة الأمريكيين مدارس، وأحياء سكنية، وخدمات عامة منفصلة وغير متساوية مع ما يقدم للسكان البيض. إضافة إلى ذلك، خضع السود لقوانين ليست من تشريعهم، لأن حكامهم البيض حرموهم من حقوقهم الشرعية المقررة في القانون والدستور. ونتيجة لحرمانهم الفرص الاقتصادية، أجبر السود في سبيل تأمين معيشتهم على القبول بأحقر الوظائف وأقلها أجرًا، وفقد الملايين منهم أعمالهم اليدوية في الزراعة بعد أن حلت الآلات الميكانيكية مكانهم. كما فرضت الجماعات الإرهابية العنصرية من البيض مثل كو كلوكس كلان فصلاً عنصريًا مشددًا باستخدام أفعال إجرامية كالإعدام دون محاكمة، وإحراق المنازل على سكانها، كانت ترتكب دون مساءلة من السلطة المحلية، وفي بعض الأحيان، بمشاركة فاعلة من ضباط حفظ الأمن. وكما كان السود دخلاء على السياسة، والمجتمع، والاقتصاد، كانوا في جنوب الولايات المتحدة دخلاء على الدين. لم يكن لهم صوت مسموع في الساحة الدينية الأمريكية.[2]

---

* إعادة البناء هي مدة زمنية أعقبت الحرب الأهلية الأمريكية امتدت من عام 1865 وحتى 1877 قامت فيها الحكومة الاتحادية بالسيطرة الإدارية على الولايات الجنوبية التي انفصلت عن الاتحاد وهزمت في الحرب، ريثما تتم إعادتها إلى الاتحاد (المترجم).

كانت حركة الحقوق المدنية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته حركة اجتماعية وسياسية، وكانت دينية أيضًا. كان مارتن لوثر كنغ الأصغر واعظًا معمدانيًا، وكان غيره من القادة، مثل رالف آبرناثي، وآندرو يونغ، وجيسي جاكسون، أساقفة مرسمين. حملت منظمة كنغ اسمًا دينيًا مميزًا لها وهو مؤتمر قيادة مسيحيي الجنوب. كانت اجتماعات الحقوق المدنية تقام في كنائس السود التي كانت أقدم منظمة يسيطر عليها السود في مجتمعهم، وكانت أيضًا مركزًا اجتماعيًا وسياسيًا عدا كونها قلب ديانتهم. كان السود يتصورون صراعهم في سبيل قضية الحقوق المتساوية بأنه مهمة مسيحية تضاهي المهمة التي قام بها بولس الرسول لنشر الإنجيل في العالم غير اليهودي. وكتب كنغ في رسالة من سجن بيرمنغهام عام 1963 يقول: «مثلما خرج الأنبياء في القرن الثامن قبل الميلاد، حاملين «رسالة الرب» خارج حدود مدنهم وقراهم، وكما ترك بولس الرسول قريته في طرسوس ليحمل إنجيل يسوع المسيح إلى الزوايا البعيدة في العالم اليوناني – الروماني، كذلك فإني اليوم ملزم بحمل إنجيل الحرية خارج مدينتي. وكما فعل بولس، عليَّ أن أستجيب باستمرار لنداءات المقدونيين بالمساعدة».[3]

كانت استراتيجية كنغ تقوم على اتباع نهج المقاومة غير العنيفة لهيكل سلطة البيض. وهي الاستراتيجية التي استخدمها بنجاح مهانداس غاندي في صراع الهند من أجل الاستقلال عن الاستعمار البريطاني. وكان كنغ، في نظر إخوانه وأخواته السود، يبشر بإنجيل الحرية بوصفه الإنجيل الصحيح، وهي رسالة تتخطى الأديان والحدود الوطنية، وينطبق على الهندوس والمسلمين في الهند، وكذلك على المسيحيين واليهود في الولايات المتحدة. وكما فعل فريدرك دوغلاس من قبل، رفض كنغ الإنجيل الأبيض ذا الظلم العنصري الذي يعلم السود أن يلزموا أماكنهم المخصصة لهم ويخلصوا العمل لأسيادهم البيض. في الوقت نفسه، كان كنغ يحمل رسالة دينية للبيض. إذ كان يشدد على أن حركة الحقوق المدنية ليست لإنقاذ السود وحسب، بل هي لإنقاذ أمتنا وإنقاذ البشرية جمعاء. وكانت هذه الكلمات صدى لما قاله الآباء المؤسسون عام 1779، الذين زعموا أن الثورة كانت ضد حكم الاستبداد البريطاني، وأنها كانت معركة من أجل حقوق البشر. ورفض كنغ دور «الدخلاء» للسود، محاججًا بأن «أي شخص يسكن داخل الولايات المتحدة لا يمكن وصفه بأنه دخيل غريب داخل حدودها».[4] وذكّر الجميع مستخدمًا لغة خطاب الدين المدني الأمريكي بأن العقيدة الوطنية تدعو إلى الحرية والعدالة والتسامح للجميع. بذلك نقل كنغ المواطنين السود الأمريكيين من مرتبة الغرباء الدخلاء إلى مرتبة المواطنين المحليين المكلفين بمهمة حمل بشارة الحرية إلى البيض الذين يخالفون المبادئ العظيمة التي قامت عليها الدولة حين يصفون السود بأنهم دخلاء غرباء على الوطن.

# الفصل السادس

وفي متابعة لتقاليد الزعماء الدينيين البيض الذين دعوا الأمة إلى العودة إلى تراثها الديني وقيمها الأخلاقية، أسس كنغ دعوته إلى الحقوق المدنية لجميع الأمريكيين على نظرته إلى ذلك التراث وتلك القيم. وأشار إلى أن الأمريكيين السود قد حرموا «حقوقهم الدستورية التي وهبها الرب لهم» منذ ما يربو على 340 عامًا.

ومثلما فعل زعماء الثورة الأمريكية في إدانة القوانين الاستعمارية الاستبدادية، فرّق كنغ بين القوانين «العادلة» والقوانين «الجائرة». وحدد الأولى بأنها القوانين التي «تتطابق مع القانون الأخلاقي والقانون الرباني». والأخرى هي القوانين «المتنافرة مع القانون الأخلاقي». ورأى كنغ أن الفصل العنصري هو عمل غير أخلاقي ذلك «أن أي قانون يحتقر الشخصية الإنسانية هو قانون جائر. إن العزل العنصري يعطي البيض شعورًا بالفوقية، ويعطي السود شعورًا بالدونية. وهو بذلك يخالف مبادئ إعلان الاستقلال والقانون الأخلاقي ومُثُله. وكما فعل زعماء الثورة الأمريكية الأولى، دعا كنغ الشعب الأمريكي إلى رفض القوانين غير الأخلاقية وأن يطالبوا من جديد بإحقاق الحقوق الطبيعية التي منحها الرب لكل الناس.[5]

## كنائس السود بوصفها دخيلة على الساحة الدينية

كانت المسيحية التي اعتنقها السود في أمريكا تعدّهم دخلاء عليها. ونظرًا لتخوّف ملاك العبيد من تأثير الإنجيل فيهم، فقد كانوا يركزون على العناوين التي تكرس الطاعة والانقياد. لذلك انصب التشديد على الخلاص، ليس من المظالم في هذا العالم، بل من قوى الشر الخبيثة. في هذا العالم يجب على العبيد أن يقبلوا ويقنعوا بما قسمه الرب لهم. فهو الذي خلق بعض الناس ليحكموا وبعضهم ليخدموا، وجعل بعضهم أغنياء، وآخرين فقراء. كما أن بنية العبادة نفسها كانت تكرس منزلة «الدخلاء» للعبيد. إذ كانوا يجلسون في مؤخرة الكنيسة أو خارج القاعة الرئيسة، وكانوا معزولين عن المسيحيين البيض. وغالبًا ما تخصص لهم مواعظ موجهة نحو وضع ثقل الإيمان خلف نظام أخلاقي انتقائي مثل ذلك الذي يجعل من سرقة العبد دجاج سيده إثمًا، بينما تتجاهل ما يقوم به السادة بحق الرقيق من سرقة حقوقهم الطبيعية التي منحها الرب، وهي الحقوق التي أكدها أسياد الرقيق في إعلان الاستقلال.

ميّز العبيد الذين اعتنقوا المسيحية بين مسيحية الكتاب المقدس ومسيحية أسيادهم، وقاموا بترتيب نسخة خاصة بهم تناسب ظروفهم وأوضاعهم. وكانت القوانين الخاصة بالعبيد تحرم تعليمهم القراءة لسبب وجيه. فالقراءة تعني المعرفة، والمعرفة، بما فيها معرفة الإنجيل المسيحي تعني القوة. وعلى الرغم من ذلك، استطاعت قلة من العبيد تعلم القراءة،

وأصبح بعضهم وعاظًا ومحفزين لبني جلدتهم من العبيد. وكانت نسختهم الخاصة من الإنجيل مختلفة عن نسخة أسيادهم. وما من شك أن بعضهم كان يبشر برسالة شبيهة بما يلقى في كنائس البيض وهي الاستعداد للحياة الخالدة، والرضا بما قسم لهم في هذه الحياة. غير أن آخرين كانوا يبشرون بإنجيل مختلف، إنجيل يبشر بالأمل بالحرية والعدالة في هذا العالم، إنجيل له رسالتان رسالة للخلاص الأبدي، ورسالة أرضية للخلاص من العبودية. وحين علم السكان البيض في الولايات الجنوبية بانتفاضة العبيد في نيويورك عام 1741، رأى بعضهم أن جذور تلك الانتفاضة جاءت من مسيحية محرفة «قام الأمريكيون من أصل إفريقي بصبغها بصبغتهم الثورية... والترويج للشائعات العنيدة بأن التعميد يعني الحرية». ووفق تعبير أحد القساوسة الإنجيليين: «يؤمن الزنوج بالفكرة القائلة بأنهم ما إن يتم تعميدهم فإنهم سيتحررون فورًا من أسيادهم».[6] مثل هذه الأفكار الخطرة جعلت مسيحية العبيد تقف على النقيض من مسيحية أسياد العبيد.

يعود أصل كنائس السود في أمريكا إلى أصلهم العرقي، أي أنها خرجت من تجربة الأمريكيين ذوي الأصل الإفريقي في مجتمع كان العرق هو الذي يحدد موقع الإنسان فيه. وتؤكد وثيقة تأسيس الدولة على الحق في «السعي نحو السعادة» كونها حقًا طبيعيًا منحه الرب للبشر. وفسَّر جفرسون إصرار جون لوك على حق الشخص بالملكية الخاصة دون مضايقة، بأنه يشمل الحق بامتلاك العبيد. وفي الولايات المتحدة، كان الرق مؤسسًا على العرق، وقاصرًا على الأشخاص المنحدرين من أصل إفريقي. وحتى في نظر السود الأحرار، لم تكن الولايات المتحدة أرض الميعاد حيث جميع الناس خلقوا سواسية، بل كانت مكانًا مخصصًا ليعيش فيه الأمريكيون المنحدرون من أصل إفريقي بذلّ وعبودية وعزلة. وفي ذلك العالم المنعزل أواخر القرن الثامن عشر، قام السود المحررون بتنظيم كنائسهم الخاصة. وهو نمط اتبعه سود الجنوب بعد الحرب الأهلية. إن تاريخ كنيسة السود في أمريكا هو تاريخ وضع السود لديانة خاصة بهم لا يمكن فصلها عن تجربتهم في قيود الاسترقاق.

اقتُلع السود من موطنهم الأصلي في غربي إفريقيا، واقتيدوا كالسبي على متن سفن خاصة بنقل العبيد، وأرغموا فيما بعد على العمل في مزارع المستعمرات. كانوا يلجؤون إلى دياناتهم الأصلية طلبًا للمواساة، والتعالي، والانتقام مما هم فيه. كانت عبادة الطبيعة تقع في مركز التقاليد الروحانية في غرب إفريقيا، يميزها الاعتقاد بالقوى المحيطة غير المرئية بنوعيها الخيّرة والشريرة التي يمكن توجيه تأثيرها بالدعاء والتعاويذ. وحين عرض عليهم أسيادهم الديانة المسيحية، لم يتخل العبيد عن تراثهم الديني الإفريقي، بل دمجوا الاثنين معًا في شيء فريد: مسيحية الأمريكيين الأفارقة. وحلّ الوعاظ السود في أمريكا مكان الكهنة والسحرة وممارسي الطب الشعبي في موطنهم الأصلي، وأصبحوا قادة روحيين، وتحت

إشرافهم أوجد السود «أول منظمة أمريكية – إفريقية هي كنيسة الزنوج». وهذه الكنيسة في أصلها لم تكن مسيحية ولا منظمة، بل كانت خليطًا من العناصر الوثنية والمسيحية ظهرت على شكل أناشيد واستعارات مجازية من صنع العبيد أنفسهم. كانت الغالبية العظمى من كنائس السود في عهد الاسترقاق وما بعده تتبع الطائفتين المعمدانية والمنهجية. بعيدًا عن كون أسيادهم من أتباع هاتين الطائفتين، فإن العبيد وجدوا في النظام المعمداني ما يناسب الحياة المقصورة في المستعمرات الزراعية. لقد كان النظام الاجتماعي في المعمدانية يتسم بالمحلية والديمقراطية، وجماعية، الأمر الذي مكّن العبيد في بعض المستعمرات الزراعية من التجمع في كنائس تناسب احتياجاتهم وأذواقهم. كما أن الكنائس المعمدانية والمنهجية كانت تولي اهتمامًا خاصًا للمشاعر والحماسة، وهي من ملامح طقوس العبادة في غرب إفريقيا التي يعبّر عنها بالرقص والغناء، وفي «النداء والاستجابة»، حيث يشارك جمهور المصلين جميعهم في طقوس العبادة.[7]

إن الحديث عن «كنيسة السود» لا يخلو من التضليل. فهم وإن كانوا يشتركون في الأصل العرقي، إلا أنهم يمتدون على طول طيف عريض من الطوائف الدينية بناء على عدد من المتغيرات، مثل المنطقة الجغرافية، شمالاً أو جنوبًا، والموقع في المدن، أو الأرياف. أثارت قوة الدين بين السكان السود في الجنوب اهتمام عالم الاجتماع الأمريكي ذي الأصل الإفريقي و.إ.ب. دوبوا. ومع أنه لم يكن من المترددين على الكنيسة في شبابه، إلا أن كتاباته عن كنائس السود كانت كثيرة. فقد لاحظ أن العبادة لدى سكان الولايات الجنوبية من السود أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت تتركز على ثلاث خصائص تتميز بها ديانة العبيد: «الواعظ، والموسيقا، والنشوة». كانت للواعظ أدوار عدة: خطيب مفوّه، ورجل سياسة، وقائد، ورئيس، وشخص مثالي، وماكر، فهو رمز وصفه دوبوا بأنه «أكثر شخصية فريدة طوّرها الزنوج على الأرض الأمريكية». أما موسيقا مسيحيي الجنوب السود فهي أكثر ما يعبّر عن شخصية الناس. إذ يعود أصل أنغامها الإيقاعية وأوزان ألحانها إلى أدغال غربي إفريقيا، لكن تبنيها يؤكد عاطفة شعب مضطهد يتوق إلى الحرية. تعود جذور «النشوة» الروحية إلى الهتاف الجماعي الذي كان مكونًا أساسيًا في ديانات غربي إفريقيا. وفي أمريكا، نشأت النشوة الانفعالية في الطقوس الدينية من حالة الوجد الشديدة التي يشعر بها المصلي فتنقله روح الرب إلى «حالة من جنون اللذة الروحية الغيبية». وقد تظهر هذه النشوة المنتشرة في كنائس السود على شكل «طرب صامت، أو في همهمة منخفضة وأنين»، وتظهر ملامحها أحيانًا «بالمرح الجنوني للحماسة البدنية» التي تظهر بالرقص، والتأوّه، والصراخ. أما كنائس المدن في الشمال، وتحديدًا تلك التي يرتادها السود الأكثر ثقافة وأرستقراطية، فكانت تظهر نمطًا آخر من طقوس العبادة، وهو نمط أكثر تركيزًا على

هذا العالم الدنيوي منه على الآخرة. كتب دوبوا يصف واحدًا من أطياف كنائس السود: «إن كنائسهم مفرقة إلى مجموعات من الأتباع يتسمون بالبرودة، والأناقة، ولا يمكن تمييزهم عن مجموعات السكان البيض المشابهة لهم سوى بلون البشرة، ومفرقين بين مؤسسات اجتماعية وتجارية كبيرة تسعى إلى تلبية الطلب على المعلومات والترفيه لدى أعضائها».[8]

ونظرًا إلى إقصائهم من المشاركة في المؤسسات العامة في الحياة الأمريكية بسبب لون بشرتهم السوداء، كانت كنيسة السود هي المؤسسة المجتمعية الوحيدة التي ملكوها وسيطروا عليها. كان الحق غير المقيد للبيض بالملكية الخاصة عنصرًا محددًا في الحلم الأمريكي، أما بالنسبة لمعظم السود وفي معظم التاريخ الأمريكي، كانت الملكية الخاصة حلمًا لا يكاد المرء يتصوره. ومع أن كثيرًا من السود، إن لم نقل معظمهم، لم يكن بمقدورهم امتلاك بيت خاص ، فإنهم كانوا فخورين بامتلاكهم الكنائس الخاصة بهم التي أقاموها وأنفقوا عليها من جيوبهم الخاصة. وزيادة على التجربة النادرة بامتلاك شيء ما، قدمت الكنيسة لأعضائها فرصًا ليكونوا «شيئًا ما». في دراسة مسحية قام بها بنجامين ميز وجوزيف نيكلسون لكنائس السود في العقد الرابع من القرن العشرين، واجه كلاهما حالات لا تحصى لدور الكنيسة في إثارة الشعور «بالفخر والحفاظ على احترام الذات لدى كثير من الزنوج الذين نالت منهم الحياة». في الكنيسة قد يتحوّل سائق الشاحنة إلى رئيس مجلس الشماسين. ويمكن لعامل في فندق أن يصبح ناظر مدرسة الأحد. وقد ترأس ربة بيت جمعية تبشيرية. ومع أن السود قلما حصلوا على تقدير في وظائفهم الوضيعة، فإنهم في الكنيسة يملكون إظهار مقدراتهم ومواهبهم.[9]

وجد مايز ونكلسون، مثلما اكتشف دوبوا، أن طقوس العبادة في كنائس السود مفعمة بالعاطفة. وبينما فسّر آخرون هذه العاطفة بأنها جزء من طبيعة الزنوج أو من تراث غربي إفريقيا، غير أن مايز ونكلسون كانا أكثر اقتناعًا بأن ظروف البيئة في العزل العنصري التي عاشها الزنوج في أمريكا هي التي تفسر تلك الظاهرة. وحين تحرك الأمريكيون ذوو الأصل الإفريقي في المجتمع، كانوا يدركون أنهم «غير مرغوب فيهم» في كثير من الأماكن، بل وحتى «في معظم كنائس البيض في الولايات المتحدة كانوا منبوذين». في المقابل، وفرت كنائس السود لأعضائها وضيوفها «حرية الاسترخاء» وإطلاق العنان لآمالهم والتعبير عن مخاوفهم واحباطاتهم وكانت متنفسًا صغيرًا لهم في أمريكا البيضاء. وقد عبّرت عن هذا كله لافتة مثبتة على إحدى الكنائس في مدينة من مدن الجنوب في ثلاثينيات القرن العشرين كتب عليها: «إننا هنا نقدم الغِنَى لمن هم أشد فقرًا، والصداقة لمن ليس لهم صديق، والمواساة للمحزون، نرحب بالجميع، تفضل بالدخول». وفي داخل الكنائس، وجد السود ما يزيد عن حرية العبادة دون قيود، ودون أن توجه إليهم نظرة استهجان، أو تهديد

من الغالبية البيضاء. وجدوا كذلك معلومات، ومساعدة في شؤون حياتهم اليومية. كانت كنائس السود في عهد الفصل العنصري في أمريكا تقوم بدور المراكز الاجتماعية حيث تقام المحاضرات، والمؤتمرات، والحفلات الموسيقية، والمناظرات، والمسرحيات. كانت أماكن يتعرف فيها الرجال والنساء إلى فرص التعليم والعمل.[10]

وكما حُرم الأمريكيون السود من صوت لهم في الساحة الدينية التي يهيمن عليها البيض، فكذلك لم تكن لهم مشاركة كاملة في طقوس الدين المدني للأمة. والحقيقة هي أن السود عاشوا حياة مزدوجة. عاش السود، بوصفهم أمريكيين، في مجتمع ديمقراطي حديث، يؤمن بعقيدة وطنية نبيلة ألا وهي أن جميع الأفراد يملكون حقوقًا لصيقة لا يمكن التنازل عنها في الحياة، والحرية، والمساواة، وتقرير المصير. لكن بوصفهم زنوجًا يعيشون في مناطق معزولة عن بقية المجتمع، فقد كانوا محرومين من هذه الحقوق بطريقة ممنهجة، ونبذوا إلى أسفل المنازل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. كان الحديث عن أمريكا كونها أرض الميعاد يذكّر السود بالوعود المنقوضة، كما كانت تذكرهم الأقوال المستشهد بها في الكتابات الأمريكية العظمى مثل إعلان الاستقلال، والدستور، ووثيقة الحقوق، بالتناقض والنفاق. بعد الحرب العالمية الثانية، وحين عاد الجنود السود إلى الوطن بعد أن خاضوا حربًا في أوروبا دفاعًا عن حقوق ومبادئ هم محرومون منها في وطنهم، اتهم الأمريكيون السود أبناءَ موطنهم البيض بارتكاب إثم بحق الديانة المدنية للبلاد وطالبوا بالقصاص.

كان الامريكيون الأفارقة غائبين عن الساحة الدينية من الناحية الفعلية، وفي إحدى الدراسات حول البروتستانت السود في نهاية عهد الكساد العظيم عام 1939، تبين أن 90% منهم كانوا يؤدون العبادة في «كنائس منفصلة للزنوج». أما العشرة في المئة الباقية، فكان 90% منهم يؤدون الصلاة في كنائس تتبع سياسة الفصل العنصري بين المصلين داخل الكنيسة. وهذا يعني أن 1% فقط كانوا «يخالطون البيض في اجتماعهم للعبادة». إضافة إلى ذلك، كان البروتستانت البيض يرون السود غير مساوين لهم في نظر الرب، وعلى هذا الأساس يكون عزلهم عن البيض في العبادة أمرًا ربانيًا مقدسًا. وبالنظر إلى أن العزل العنصري داخل كنائس البروتستانت كان حقيقة راسخة، كتب أحد الزعماء السود يقول: «من بين كل المجموعات التي أخذت على عاتقها النهوض بالمجتمع، لم يكن لدي سوى أقل الآمال بالقساوسة المسيحيين البيض». قام فرانك لويستشر بدراسة مسحية حول الممارسات العنصرية في كنائس البيض البروتستانت الأمريكية، وخلص إلى أن «البروتستانتية بسياساتها وممارساتها كانت أبعد ما تكون عن دمج الزنوج في الحياة الأمريكية، بل كانت في واقع الأمر تسهم في سياسة الفصل العنصري للزنوج الأمريكيين».[11] وكتب مارتن لوثر كنغ الأصغر في عام 1963 مشاعر مشابهة تجاه رجال الدين البيض في الجنوب. كان يتوهم أن الروابط المسيحية ستعمل على تلاحم

السود والبيض في نضالهم لتحقيق العدل، ولكن خاب أمله حين وجد أن معظم القساوسة قدموا العِرْق على الدين. وكان بعضهم خصومًا غير متحفظين للحقوق المدنية، بينما «التزم آخرون الصمت وراء الأمان المتبلد للنوافذ الملطخة».[12]

كانت جميع الطوائف المسيحية في الجنوب تمارس الفصل العنصري، وحرمت السود أن يكون لهم صوت في الساحة الدينية، بيد أن معمدانيي الجنوب كانوا الأسوأ سمعة. ومع أنهم كانوا يدّعون أنهم أهل الكتاب، إلا أن معاملة المعمدانيين الجنوبيين لجيرانهم السود كانت أكثر التزامًا بقيود ثقافة سكان الجنوب البيض منها بوصايا المسيح. بعد معاينة ثلاث دراسات حول موقف معمدانيي جنوب الولايات المتحدة من قضايا العرق، علق أحد الباحثين قائلاً: «يكفي القول بأن معمدانيي الجنوب دافعوا عن سياسات إذلال الزنوج في منتصف القرن العشرين بحماسة لا تعادلها سوى حماستهم في ممارسة استرقاق الزنوج في منتصف القرن التاسع عشر». وما من شك أنه كان هناك قلة من معمدانيي الجنوب الذين رفعوا عقيرتهم للمطالبة بالعدالة بين الأجناس بوصفها سمة من سمات المحبة المسيحية. من أبرز هؤلاء كلارنس جوردن من ولاية جورجيا، الذي كان يتبنى رسالة في التصالح والاندماج.[13] لم يكن معمدانيو الجنوب وحدهم الذين أسهموا في إدامة سياسات الفصل العنصري. فقد عقدت مجموعة من أتباع الكنيسة المشيخية التقدميين اجتماعًا عام 1929 واتخذوا قرارًا بالأكثرية لمصلحة مبادرة «النوايا الحسنة والتفاهم بين الأعراق، بعد عزل المندوبين الزنوج بدقة».[14]

كان البروتستانت البيض في ولايات الشمال أفضل قليلاً تجاه الزنوج، وكثيرًا ما صدرت عنهم مبادرات لتحسين العلاقات العرقية، ولكن لم تتمخض عنها نتائج ملموسة. على سبيل المثال، أعلن مؤتمر معمدانيي الشمال عام 1929، أن لجنة العلاقات العرقية التابعة له ليس لديها أي تقرير تقدمه عن السنوات الماضية «لأنه لم تكن لديها مخصصات مالية للقيام بمهمتها». وفي تلك السنة نفسها، أخبر قس أسقفي من بروكلين المصلين السود في أبرشيته «بأنهم غير مرحب بهم». وحين أصر قس أسقفي آخر في نيويورك على السماح للسود بأداء العبادة في الكنيسة، اجتمع مجلس الكنيسة وقرر «إغلاق» الكنيسة لأعمال الصيانة وقفل أبوابها.[15]

## كنائس السود وحركة الحقوق المدنية

كان كثير من الناشطين السود يعدون حركة الحقوق المدنية حركة دينية. وبلغة تحاكي إحياء المشاعر التي عبَّرت عنها حركة الإنجيل الاجتماعي وتؤكدها، شدد آندرو يونغ قائلاً:

# الفصل السادس

«إن حركتنا كانت حركة حرية إنجيلية حددت الخلاص ليس بعلاقة الفرد الشخصية بالرب وحسب، بل بالعلاقة الجديدة بين الناس سودًا وبيضًا». وعلى مستوى شخصي أعمق وبطريقة مباشرة أكثر وضوحًا، بيّن إيثيل غراي، أحد الناشطين في الحقوق المدنية بولاية مسيسيبي، البعد الديني لحركة الحقوق المدنية بقوله: «لقد وقفنا معًا، أنا والرب وقفنا».[16]

إن إطلاق وصف الحركة الدينية على حركة الحقوق المدنية يستوجب طرح هذا السؤال: بأي معنى كانت دينية؟ إن أكثر الصور الشائعة انطباعًا في ذهن الناس في تلك الحقبة ستدفع المرء إلى الاعتقاد بأن الحركة انطلقت من داخل كنائس السود، وكان يقودها قساوسة سود. نرى أمامنا صورًا ومقاطع فيديو لمارتن لوثر كنغ الأصغر، ورالف آبرناثي وغيرهما من رجال الدين يمشون بلا خوف في مقدمة المتظاهرين في مدينة مونتغمري ومدينة سلما. كان مراسل إحدى الصحف في مدينة أتلانتا قد طرح تساؤلاً حول كنائس السود قائلاً: «أولم تقدم تلك الكنائس مكانًا للاجتماعات، والأغاني المناسبة، وقادة لمركز الاحتجاج السلمي؟». وفي الوقت الذي نعى فيه على كنائس البيض «تقاعسها وعدم قيامها بأي فعل» لمواجهة الظلم العرقي، أضاف رالف ماغيل محرر أتلانتا كونستتيوشن، أن التهمة لا تنطبق على كنائس السود. وأعلن أنه «حين يستعرض المرء الكنائس والديانة المسيحية دون حساب للون، يصبح واضحًا على نحو مدهش أن المسيحية والكنائس، (إذا جعلناها وحدة واحدة)، لم تكن في يوم من الأيام قبل ذلك أكثر صلة بهذه القضية، أو أقل صلة بها وهي على الهامش».[17]

لكن عند المعاينة من داخل حركة الحقوق المدنية، يبدو دور كنيسة السود مختلفًا عن الصور الذهنية الشائعة لدى الناس. يتذكر كثير من الناشطين في حملات تسجيل الناخبين تلكؤ القساوسة في فتح أبواب الكنائس لتلك المبادرة أو حتى دعمها معنويًا. ووفق ما يذكره اثنان من الناشطين بولاية مسيسيبي، «لم يكن للوعاظ أي دور فيها (حركة الحقوق المدنية في بدايتها)». وأضافوا: «إلى أن بات واضحًا لهم أنهم في مأمن من القتل، عندها دخلوا في الحركة». يتذكر عامل آخر كان يشارك في حركة الحقوق: «لقد خذلنا قس أسود كثيرًا... لقد كان خائفًا لأن البيض أخافوا بعضهم، وفجروا عددًا من الكنائس. لم يرد القسيس أن تحرق كنيسته، وكان كبار السن من أعضاء الكنيسة يؤيدونه ويقفون في صفه». لم تكن مخاوف القساوسة بلا أساس، ففي بداية صيف عام 1964 وحده، أحرقت أكثر من أربعين كنيسة للسود في ولاية مسيسيبي وحدها.[18]

لقياس أهمية المسيحية السوداء في النضال من أجل الحقوق المدنية، يجب على المرء إدراك أن تأثيرها يذهب إلى ما هو أبعد من مؤسسة الكنيسة ورجال الدين. وحين نسأل الناشطين في الحركة كيف استطعتم الاستمرار في صراعكم على الرغم من كل الكراهية

والعنف الذي واجههم، يجيب كثير منهم بأن إيمانهم كان يمدهم بالشجاعة والإقدام للاستمرار. فتحت مسيحية الأمريكيين الأفارقة، منذ عهد الرق، للمؤمنين بالمسيحية أبواب العالم الروحي الذي أمدهم بالسلام الذي «يحمون به أنفسهم أو يهاجمون به الآخرين»، وهو عالَم مقدس استمد منه ناشطو الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين القوة والعزيمة على تحمل بطش قوات الأمن العنصرية، وعصابات البيض المملوءة حقدًا وكراهية، والقتلة السفاحين.[19]

كانت أغاني الحرية التي نشأت في كنائس السود الإحيائية الإنجيلية من بين أقوى الوسائل الدينية التي استخدمتها الحركة. وللموسيقا دور جوهري في كنائس السود، ومن خلالها يعبرون عن معتقداتهم الراسخة، وآمالهم، وطموحاتهم، ومشاعرهم اليومية. وحين يشهد المسيحيون البيض الصلاة في كنائس السود، نجدهم غالبًا ما يتحدثون عن قوة الموسيقا، و«التجربة الباطنية، والنشوة» التي تنقل المغنين إلى عرش الرب. وإبان ستينيات القرن العشرين وحركة الحقوق المدنية، ساعدت تلك الموسيقا على الإطاحة بمئة عام من الفصل العنصري. يبين آندرو يونغ تأثير أغاني الحرية حين كتب يقول: «يستطيع السكان السود، الذين استحوذ عليهم الخوف، والإحباط، وواجهتهم المصاعب والعقبات التي لا يمكن إحصاؤها ولا تخطيها، يستطيعون تجاوز كل هذه الصعوبات وتتولد لديهم عزيمة جديدة، وإيمان جديد، وقوة جديدة حين يتعزز ذلك بالأغنية. لم تكن الموسيقا منحة سياسية أو اقتصادية من السلطة، ولا يمكن مصادرتها من الناس، كانت الموسيقا هدية من الناس إلى الناس، وهي مخزون لا ينضب من القوة الروحية». استمع العالم كله إلى السود وهم ينشدون أغاني الحرية، كالأغنية المقتبسة من الإنجيل «سأنتصر في يوم ما» أو اللحن الذي وضعته الكنيسة وغناه السود على مدى عقود «لا تسمح لأحد أن يردك إلى الوراء». ربما كانت الأهمية الحقيقية للأغاني الدينية لدى الحركة قد أظهرت نفسها خارج المنظور العام. فكما هي قصة بولس الرسول في العهد الجديد وسيلاس، الذي كان يغني وهو في السجن، كان الناشطون في حركة الحقوق المدنية ينطلقون بالغناء وهم في السجن من مدينة جاكسون في ولاية مسيسيبي، إلى برمنغهام في ولاية آلاباما، ووجدوا مواساة وتشجيعًا في الألحان القديمة المفضلة مثل ترنيمة «اعتمد على الأذرع الأبدية».[20]

ثمة كثير من الناشطين في الحركة أتوا من خارج الكنيسة الإنجيلية لسود الجنوب، لكنهم مع ذلك اعترفوا بأهمية الدين في تحفيز الأمريكيين الأفارقة وإلهامهم. لم يكن لدى المتشددين في اللجنة التنسيقية الطلابية للاعنف (SNCC)، والمتشددين اليهود، والطلبة التابعين لحركة حرية التعبير، لم يكن لهم ارتباط شخصي بديانة زملائهم العاملين في حملات تسجيل الناخبين ومسيرات الحرية. ومع ذلك، فقد عوّلوا على «ما يحرك الناس

مثل الصلاة، والأغاني، والشهادة». يتذكر أحد الناشطين من غير المتدينين قائلاً: «الديني والروحي كانا لي كالانفجار، إنه انفجار عاطفي. لم يكن ذلك متاحًا لي من قبل. لقد أشعلت فتيل ذهني. لقد أوجدت الموسيقا والدين اتصالاً بين منطقنا ومشاعرنا... وقدما لمنطق ما نقوم به قوة عاطفية وبشرية تدفعنا إلى المضي قدمًا».[21]

بينما استحوذ القساوسة المشهورون مثل مارتن لوثر كنغ الأصغر على النصيب الأكبر من عناوين الأخبار، كان هناك بعض النساء يقمن «بشن حرب عصابات خاصة بهن» على الفصل العنصري في الولايات الجنوبية. ومن هؤلاء النسوة ماري فير بيركس، وهي عضو قديم في كنيسة ديكستر آفينيو المعمدانية في مدينة مونتغمري التي كان يرعاها القس مارتن لوثر كنغ. كانت ماري أكثر تأثرًا بالأفعال منها بالأقوال. وحين قدم كينغ إلى دكستر آفينيو أول مرة، ظنت أن كنغ سيكون عالمًا مولعًا بالدراسة. كانت تميل إلى أسلوب سلف كنغ، محطم التقاليد فيرتون جونز، الذي كان يلقي مواعظه لابسًا ثيابًا مرقعة، ويهدر برسالة الإنجيل الاجتماعي الذي يهاجم الجشع الأمريكي، والمادية، والظلم. كان يحث أتباعه على البحث عن الإشباع في الحياة البسيطة والتفكير السامي، وهي فلسفة وجدتها بيركس دون غيرها من أعضاء الكنيسة أكثر جاذبية. قامت بيركس بكل ما بوسعها لتحدي استعلاء الجنس الأبيض: الدخول إلى الحمّامات المخصصة للبيض وحدهم، والجلوس في الأماكن المحرمة على السود في المطاعم. وبعد أن تعرضت للاعتقال في واحد من هذه الحوادث، ساعدت على تأسيس المجلس السياسي للمرأة وتولت رئاسته لعدة سنوات. كان المجلس وسيلة مكّنت بيركس وغيرها من النساء السود من توحيد نشاطاتهن الدينية والسياسية من خلال المنظمات الشعبية. كانت النسوة يطفن بين الأحياء السكنية، ويطرقن الأبواب لتوزيع المنشورات، وتشجيع بقية النساء على المشاركة، وكن يجمعن التبرعات من المتعاطفين من جميع أنحاء البلاد. وعلى الرغم من أن نشاطهن السياسي قد جعلهن هدفًا لانتقادات القساوسة السود وجمهور المؤمنين في الكنيسة الذين يريدون تفادي غضب مؤسسة البيض، فإنهن وجدن في العقيدة سلوى لهن من التحديات الداخلية والخارجية، واستطعن بالشجاعة والقدوة أن يحفزن مزيدًا من النساء على الانضمام إلى الحركة. تتذكر جو آن غيبسن روبنسون ما حدث داخل كنيسة دكستر آفينيو المعمدانية بعد أن ألقي القبض عليها مع مجموعة من الناشطات. فقد تجمع المؤيدون للقيام بمظاهرة جماهيرية، وشعرت روبنسون أن «روحًا من الأعلى كانت يقينًا ترافق الجموع. فقد كان الناس في حالة من الهدوء والصفاء العقلي والروحي والنفسي من الداخل. وحتى أنا، التي أطلب الدليل دومًا على أي ادعاء، شعرت بشعور خاص من الأمان في نفسي. اطمئنان هادئ بدأ يغشاني ويمنحني الإحساس بالراحة والاسترخاء. ومنذ بداية الحركة، وضعت نفسي بين يدي القوة غير

المرئية في السماء، ومنذ تلك اللحظة لم تكن ثمة عودة إلى الوراء».[22]

إضافة إلى تقديم السلوى ورباطة الجأش، احتوت بروتستانتية السود رؤية دينية متشددة لدى ناشطي الحقوق المدنية الذين أعيتهم المعركة. ورافق نزعة التشدد في الحركة رسالة لاهوتية في أثناء انعقاد مؤتمر صيف الحرية عام 1964. فقد كتب أحد الأعضاء المثاليين من اللجنة التنسيقية الطلابية للاعنف أن التمييز العنصري كان «حكمًا على الكذبة التي كنا نعيشها... ومع أن أيام الإعدامات دون محاكمة قد ولت، فإن إعدام الشخصية لا يزال مستمرًا. إنها قضية روحية».[23] كان لتلك المشاعر جذور عميقة في العقيدة المشددة لدى السود تمتد إلى عهد «إعادة البناء». ويؤكد الأسقف هنري تيرنر من كنيسة «إيه إم إي» أن الزنجية ومسيحية السود هما عنصران أساسيان ليس لإنقاذ السود في الجنوب الأمريكي العنصري وحسب بل لإنقاذ أمريكا نفسها. لم ينجح تيرنر في تحقيق القبول لوجهة نظره حتى لدى بني جلدته من السود. كان تيرنر يدعو إلى رسالة تقوم على المقاومة، وهي رسالة كان يعتقد أنها تكرست على يد الثورة التي قادها الوعاظ في الجنوب قبل الحرب الأهلية. والفكرة التي بناها ناشطو الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين كانت مستقاة من تأكيد تيرنر أن مسيحية السود تتعارض جوهريًا مع «القيم السائدة في المجتمع الأبيض العنصري».[24] بتلك العبارة، تجرأ تيرنر، وناشطو الحقوق المدنية من بعده، على إدانة التراث الديني الأمريكي وقيمه الأخلاقية. لقد واجهوا جميع الأمريكيين بالتهمة القائلة إن أمريكا إذا كانت يومًا ما أمة مسيحية، فإنها كانت أمة مسيحية عنصرية جعلت من الإنجيل مهزلة وانتهكت المعتقدات المقدسة للدين المدني، بما فيها التزامها بالحرية، والمساواة، والعدل. ولكون السود قد حرموا صوتًا مسموعًا في الساحة الدينية، فقد شجبوا في منتصف ستينيات القرن العشرين تلك الساحة بوصفها ساحة عنصرية وغير مسيحية وغير أمريكية.

طرأت على حركة الحقوق المدنية وعلى دور الدين فيها تغييرات عميقة في منتصف ستينيات القرن العشرين. كانت الحركة، قبل ذلك الوقت، مقصورة على الجنوب، وفي غالبها غير عنيفة. وحين اتجه كنغ ومعه أعضاء مؤتمر قيادة مسيحيي الجنوب إلى شمال البلاد، وجدوا أمامهم سلطة مترسخة للبيض تكرس سياسة الأمر الواقع بالفصل العنصري وبإصرار يضاهي الفصل العنصري القائم بحكم القانون في الجنوب. ومع انطلاق المظاهرات وأعمال العنف في مدن الشمال في صيف عام 1965، وقف قادة الحقوق المدنية الجنوبيون ليشاهدوا حلم حركتهم السلمية وقد أصبح رمادًا ينبعث دخانه في السماء. لقد رفض الشبان السود الرموزَ التقليدية المتسلطة في مجتمعاتهم، بمن فيهم كبار السن في كنائس السود، وقرروا مواجهة سلطة البيض في شوارع أحيائهم الفقيرة.

وبرزت قيادة جديدة أكثر غضبًا، وأحدث سنًا في مناطق تجمعات السود مثل حي أوشنهل - براونزفيل، في بروكلن حيث كان الشعار الجديد هو قوة السود وليس اللاعنف، وكان ولاء الناطقين الجدد هو للجماهير التي يقودونها. كان ستوكلي كارمايكل قائدًا في حركة «قوة السود» ثم أصبح رئيس اللجنة التنسيقية الطلابية للاعنف وزعيمًا لحزب بلاك بانثر (النمر الأسود). كان ستوكلي يرفض فكرة اندماج السود في المجتمع، مناقشًا بأنه قد حان الوقت الذي يسيطر فيه السود على مصيرهم. ودعا الأمريكيين الأفارقة إلى «الاتحاد من أجل التعرف إلى تراثهم، وبناء مجتمعهم». وهذا عنى، على ما كان يصر عليه، أن على السود أن «يحددوا بأنفسهم أهدافهم، ويتولوا قيادة منظماتهم بأنفسهم». وبعد إحساسهم بأن حركة الحقوق المدنية بدأت تأخذ اتجاهًا متشددًا يبتعد بها عن الكنيسة وعن المبادئ المسيحية، سارع بعض قادة الكنيسة بطرح لاهوت للقوة السوداء. ففي عام 1967، قامت مجموعة من رجال الدين السود الذين كانوا مدركين للشعور المتنامي لدى أبناء جلدتهم بالانسحاب من اجتماع المجلس الوطني للكنائس، وأعلنت عن تأسيس ائتلاف جديد لرجال الدين المسيحي أطلق عليه فيما بعد اللجنة الوطنية لرجال الكنيسة السود. أصدرت اللجنة بيانًا رسميًا قدمت فيه أسسًا لاهوتية لقوة السود مستمدة من الإنجيل المسيحي:

> إن لاهوت السود إنما هو لاهوت لتحرير السود. إنه يسعى إلى تصحيح أوضاع السود وفق الوحي الرباني في يسوع المسيح، لكي يتمكن مجتمع السود من إدراك أن الإنجيل متناسب مع إنجازات الإنسانية السوداء... إن رسالة التحرير هي التنزيل الرباني كما ظهرت في يسوع المسيح، والحرية هي الإنجيل، ويسوع هو المحرر![25]

بينما سعت اللجنة الوطنية لرجال الكنيسة السود إلى إيجاد وسيلة مسيحية لامتصاص غضب أنصار قوة السود، فإن آخرين من السود رفضوا المسيحية برمتها بوصفها ديانة الاضطهاد الأبيض. وأبرز الناطقين بوجهة النظر هذه هو مالكوم إكس، الذي كان منذ بداية خمسينيات القرن العشرين من أتباع إليجا محمد وأمة الإسلام. في بداية ستينيات القرن العشرين، تحوّل مالكوم إكس إلى ناقد لحركة الحقوق المدنية بسبب أهدافها الاندماجية في المجتمع، ومع أن كثيرًا من أنصار الحركة وجدوا تشجيعًا من تزايد دعم البيض لحركتهم، إلا أن مالكوم إكس كان يرى استمرارًا لهيمنة البيض على السود، وكتب:

> لا يمكن أن ألتفت حولي دون أن أسمع عن بعض «التقدم في الحقوق المدنية»! يبدو أن البيض يتوقعون من الرجال السود أن «يهللوا» فرحًا بذلك! منذ أربع مئة عام وخنجر الرجل الأبيض الطويل بطول قدم واحدة

مغروس في ظهر الرجل الأسود، والآن بدأ الرجل الأبيض يخلخل خنجره لسحبه، ربما لست بوصات! ويُفترض أن يشعر الرجل الأسود بالامتنان لذلك؟ ولو سحب الرجل الأبيض كامل خنجره من ظهرنا، فإن أثر الطعنة سيبقى مع ذلك ملازمًا لنا!

أطلق مالكوم إكس على الديانة المسيحية وصف ديانة المستعبِدين والجائرين، وحدد هويتها بالجنس الأبيض وسياسات العنصرية بحق الشعوب السوداء. كان ينشر رسالة قوامها الكراهية تجاه البيض ويهزأ بفكرة أن المسيحية رابطة تتخطى الأجناس. في عام 1964 ذهب مالكوم إكس في رحلة إلى الحج في مكة، حيث شاهد هناك الأخوّة التي تربط بين الحجاج جميعهم بغض النظر عن العرق وجرّبها بنفسه. وحين عاد إلى أمريكا، انفصل عن إليجا محمد بسبب وجهات نظر الأخير العنصرية المنحرفة عن الدين الإسلامي، وهي الآراء نفسها التي جعلت المسلمين التقليديين يبتعدون عن منظمة أمة الإسلام وإليجا محمد. بدأ مالكوم يدعو إلى رسالة جديدة: المشكلة ليست في الجنس الأبيض، بل في المجتمع الجائر القائم على التمييز العنصري بدلاً من المحبة الأخوية.[26]

فوق انتقادات المسيحيين والمسلمين للمجتمع الأمريكي وسياساته، لجأ السود في ستينيات القرن العشرين إلى دين أمريكا المدني للمطالبة بالمساواة والعدالة. في خطاب في كلية سنترال ستيت في ويلبرفورس بولاية أوهايو في 19 مارس آذار من عام 1965، دعا القاضي ريموند بيس الكساندر، وهو من الخطباء المفوهين في قضية الحقوق المدنية، دعا السود إلى مطالبة أمريكا بتنفيذ العهد الذي أخذته على نفسها منذ نشأتها. وأعلن أن حرمان السود حقوقهم المدنية ليس مشكلة خاصة «بالسود» بل مشكلة تخص «أمريكا»، وساوى بين حركة الحقوق المدنية الراهنة وبين الآباء المؤسسين. إن السود في ستينيات القرن العشرين يطالبون بما طالب به الوطنيون عام 1776: «حقوق الإنسان الأساسية في مجتمع منظم وملتزم بمبدأ أن الناس خلقوا سواسية، ومنحوا حقوقًا لصيقة لا يمكن الاستغناء عنها، وأنهم أحرار في مجتمع حر». إن الحقائق التي دوّنها جفرسون في إعلان الاستقلال ليست بأقل قيمة في ستينيات القرن العشرين على الرغم من حرمان السود منها على مدى مئة وتسعين عامًا: « إننا نعد هذه الحقائق من البدهيّات المستغنية عن البرهان- أن جميع الناس خلقوا سواسية، وأنهم منحوا حقوقًا لصيقة لا يمكن التنازل عنها، ومن بينها الحق بالحياة، والحرية، والسعي نحو السعادة». إن ثورة الحقوق المدنية، كما استنتج ألكساندر، هي امتداد للثورة الأمريكية، وأن نجاح الأولى سيكون مكملاً للأخرى.[27]

# الفصل السادس

## العواقب المتوقعة وغير المقصودة

كما هو متوقع، كان رد سكان مسيسيبي على أنصار الحقوق المدنية بأنهم «أشخاص من الخارج مثيرون للقلاقل»، وقام السكان بتشكيل مليشيات مسلحة للدفاع عن سياسة الفصل العنصري المحلية، وتضمن ذلك دعوة المسيحيين إلى القيام بواجباتهم المسيحية. كانت منظمة كو كلوكس كلان تواقة، كعادتها، إلى الدفاع عن «إرادة الرب» ضد «تمازج الأجناس». ودعا سام باورز، قائد الفرسان البيض في المنظمة، أعضاء جماعته إلى المحافظة على «روح المهابة المسيحية والعزيمة والإصرار»، في مواجهة التحدي. غير أن المنظمة كانت جزءًا بسيطًا من الدفاع الذي أعده السيسيبيون. بعد قرار المحكمة في قضية براون ضد مجلس التعليم عام 1954، قام المجلس التشريعي في الولاية بتشكيل لجنة سيادة الولاية لتكون جهازًا رسميًا لرقابة الغرباء الذين يأتون إلى الولاية لإثارة القلاقل. وفي عام 1964، زودت اللجنة أفراد الأمن العام وأعضاء الكلان بقوائم أرقام لوحات السيارات وغيرها من المعلومات لتساعدهم على تحديد العاملين في حركة الحقوق المدنية. إضافة إلى ذلك، أنشأت معظم المدن مجالس المواطنين البيض المكونة من رجال الأعمال الذين هددوا الموظفين السود الذين يشاركون في حركة الحقوق المدنية. وأسهمت كنائس البيض بنصيبها في جهود عزل مرتاديها عن الغرباء المثيرين للقلاقل عن طريق وضع الشماسين والأعضاء الكبار على مداخل الكنائس لمنع دخولهم قبل بدء صلاة الأحد وفي أثنائها. ومع أن بعض الكنائس المعمدانية في الجنوب اتخذت موقفًا قويًا ضد التمييز العنصري في المجتمع وداخل الكنيسة، إلا أن معظم الكنائس كانت في مقدمة أتباعها في الدفاع عن التمييز العنصري بوصفها خطة مقررة في الكتاب المقدس ومقدّرة من عند الرب. ووصفت مقالة نشرتها مجلة تايم عام 1963 المعمدانيين الجنوبيين بأنهم «جنود مؤخرة الجيش في معركة الحقوق المدنية»، مع اعتقاد معظمهم أن «الفصل العنصري مستمد من شريعة الرب».[28]

يماثل ذلك في القابلية للتنبؤ، أنه بينما كان كثير من المسيحيين البيض في الجنوب يجاهرون بعدائهم لحركة الحقوق المدنية وغيرهم كثيرون في مختلف أنحاء البلاد لم يعبأوا بها، فإن عددًا كبيرًا من المنظمات البروتستانتية، والكاثوليكية، واليهودية كانت تقدم الدعم للحركة. ولمجلس الكنائس الوطني سجل تاريخي في إدانة التمييز العنصري واستنكاره. وكان سلفه، مجلس الكنائس الاتحادي، قد أعلن عام 1946، أنه «يستنكر نمط الفصل العنصري في العلاقات العرقية بوصفه سلوكًا غير لازم وغير مرغوب فيه ويخالف رسالة المحبة والأخوة الإنسانية التي جاء بها الإنجيل». في عام 1963، دعت الهيئة العامة لمجلس الكنائس الوطني الكنيسة إلى «الاعتراف بخطيئة السكوت والتباطؤ، وأن تتحرك إلى

الأمام لتشهد بمعتقدها الرئيس بأن كل ابن من أبناء الرب هو أخ لأخيه الآخر». وبالمثل، أصدر الأساقفة الكاثوليك رسالة رعوية لكي تقرأ في كل كنيسة كاثوليكية، أعلنوا فيها أن «ضمير الأمة يمتحن اليوم»، ودعوا فيها إلى المساواة في فرص الحصول على المسكن والتعليم، والعمل، والخدمات العامة. في يناير كانون الثاني من عام 1963، اجتمع 650 من القادة البروتستانت، والكاثوليك، واليهود تحت اسم المؤتمر الوطني حول الدين والعرق، ما أعطى انطباعًا بأن المنظمات الدينية تمثل جبهة واحدة ضد العنصرية. ولكن هؤلاء القادة البيض الذين تحدثوا بصوت مرتفع ضد التمييز العنصري عام 1963، كانوا أقلية قليلة من بين مئات الآلاف من رجال الدين من قساوسة وكهنة، وحاخامات. إذ كانت السلبية، وعدم الاهتمام، والتحيز هي السائدة في ذلك الوقت، وكانت هناك نسبة كبيرة من رواد الكنائس تتفق في الرأي مع جيمس كاردينال ماكنتاير، رئيس أساقفة لوس أنجلوس، الذي يعتقد أن «الزنوج ليس لديهم سبب للتذمر، وحكم على هياج الحقوق المدنية بأنه خروج على النظام». عبَّرت مجموعة أخرى من البروتستانت الأصوليين عن عدائها العلني لحركة الحقوق المدنية والمجلس الوطني للكنائس. وقاموا بقيادة القس كارل ماكنتاير، الواعظ والمذيع الإنجيلي على محطات اليمين المحافظ، بتأسيس منظمة دينية عنصرية تحت اسم المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية، ويضم في عضويته عشرة ملايين منتسب. هاجم المجلس حركة الحقوق المدنية واصفًا إياها بأنها جزء من خطة شيوعية لتدمير القيم الأمريكية.[29]

من بين التفسيرات التي سيقت لتوضيح إخفاق كنائس البروتستانت البيض في الدفاع عن العدل بصرف النظر عن اللون هو ما أطلق عليه المؤرخ جون لي إيفماي «نظرية الأسر الثقافي»[30] طبقًا لهذه النظرية، تعكس كنائس البروتستانت البيض وجهة النظر العنصرية لثقافة المنطقة وتعززها، ولذلك أخفقت في مواجهة التحديات الأخلاقية الكبيرة المتمثلة في الرق، وإلغاء الرق، والنضال من أجل الحقوق المدنية. وبينما عجزت هذه النظرية عن تفسير موقف البيض الشجعان الذين وقفوا فعلاً لمناصرة الحرية والمساواة للجميع وفعلوا ذلك استنادًا إلى الإنجيل، فإن هذه النظرية، مع ذلك، تبرز وتؤكد قوة تأثير «النزعة الإقليمية الجنوبية» بوصفها قالبًا ثقافيًا لتفسير مهمة الكنيسة. لذلك، فإن كنائس البيض مع إقرارها وترديدها الأمر الرباني في الكتاب المقدس بأن يحب المرء جاره كما يحب نفسه، فإن معظم تلك الكنائس استمرت في غلق أبوابها في وجه قاصديها من المؤمنين بها من السود. وقام المؤرخون من عهد قريب بتطبيق نظرية الأسر الثقافي على كنائس السود كذلك، لإدانة بعض القساوسة السود البارزين الذين دافعوا عن النظام العنصري بدلاً من أن يكونوا في طليعة الزاحفين ضد شرور الفصل العنصري، ولكنهم آثروا حماية فتات الامتيازات التي ألقاها إليهم نظام الظلم العرقي الجائر. وبحسب ما قاله المؤرخ

بول هارڤي، ثمة عدد كبير من كنائس البيض والسود في الجنوب، لو خيرت بين المسيح والثقافة... لاختارت الثقافة».[31]

نجحت حركة الحقوق المدنية في اكتساب الاعتراف بالحقوق المتساوية لجميع أفراد الشعب الأمريكي، دون حساب للون، في الخدمات العامة، والتعليم، والمشاركة السياسية. إضافة إلى ذلك، تضمن كل من قانون الحقوق المدنية لعام 1964 وقانون حقوق الانتخاب لعام 1965 مواد آمرة قضت على أي سند قانوني للفصل العنصري. ومع أنه لا أحد يدعي أن هذه القوانين يمكنها تحطيم كل العوائق العنصرية والقضاء على التمييز العنصري، إلا أنها نجحت في توفير وسائل قانونية للأمريكيين السود لفرض حقوقهم غير القابلة للتنازل.

لكن حركة الحقوق المدنية كانت لها أيضًا نتائج غير مقصودة. أولها، أدى نجاح الحركة إلى تلاشي قوة كنائس السود، إذ جعلت الحكومة الاتحادية هي الضامن للحقوق والفرص. ومع إعلان لندون جونسون حربه على الفقر، ومبادرة «المجتمع العظيم»، توجَّه المزيد من السكان السود صوب الحلول العلمانية في قضايا الفقر، والتعليم، والتأهيل المهني، والرعاية الطبية، والضمان الاجتماعي. وبعد أن حرم السود حق الوصول إلى هذه المؤسسات العلمانية لحقبة طويلة بينما استفاد منها الأمريكيون البيض مطولاً، أصبح الآن بمقدور السود الاستفادة من هذه الفرص التي لا يمكن لكل مؤسسات السود، بما فيها كنائسهم، أن تضاهيها. وفي أواسط سبعينيات القرن العشرين، اعترف القساوسة السود بأن على الكنيسة أن تستعيد مكانتها في مجتمعات السود. اعترف القس جيمس كون، الأستاذ في كلية الاتحاد اللاهوتية بنيويورك، في مقالة نشرت عام 1977، أن حركة الحقوق المدنية قد غيَّرت الكنيسة. لقد تحدت قوة السود ادعاء الكنيسة بأنها الوكالة الرئيسة للصراع من أجل الحرية. وقد وجدت كنائس السود أن من الصعب وضع «قوة السود» ضمن سياق مسيحي. بذلك واجهت الكنيسة السوداء معضلة عويصة: إن رفض قوة السود يعني إعاقة لموجة شعبية عارمة ترفض العودة إلى العهد السابق من الانصياع والخنوع والمجاملة، غير أن رفض الكنيسة التقليدية هو رفض لأفضل ما تقدمه المسيحية كما فهمها مارتن لوثر كنغ الأصغر. وكان القس كون قد أكد أن طريقة الكنيسة في حل هذه المعضلة يحدد موقعها المستمر في الصراع الذي لم ينته بعد من أجل التحرر.[32]

ثاني تلك النتائج، أن حركة الحقوق المدنية قد أسهمت في إيجاد مجتمع بات أكثر انفصالاً عنصريًا من حيث الواقع وليس العكس. إذ سارع السكان البيض بالهجرة إلى ضواحي المدن. ومن أجل تجنب قرارات المحاكم في فرض الفرص المتساوية في التعليم، قام كثير من البيض بإنشاء معاهد «مسيحية» تحمل جميع سمات «المعاهد التي تمارس الفصل العنصري». واستمرت الكنائس، وبخاصة في الجنوب، في سياسة الفصل العنصري، حيث

أخذ البيض ينسحبون من وسط المدن والبلدات التي تسمح بالتنوع العرقي لينتقلوا إلى كنائس أكبر حجمًا في الضواحي التي يسكنها البيض. هذا الفصل العنصري الجديد أوهن حلم مارتن لوثر كنغ بأن «أبناء العبيد السابقين وأبناء الأسياد السابقين سيكون بإمكانهم الجلوس معًا حول طاولة الأخوة».[33]

ثالث تلك النتائج أن حركة الحقوق المدنية قد أفضت إلى إعادة الاصطفاف في الأحزاب السياسية مع تخلي «الجنوب المتصلب» عن الحزب الديمقراطي، الحزب الذي ناصر، على مضض، الحقوق المدنية. في عام 1968، فاز الديمقراطيون بولاية واحدة في الجنوب هي تكساس، وحصد الحزب الجمهوري ولاية فيرجينيا، وولايتي كارولينا، إضافة إلى فلوريدا. أما بقية ولايات الجنوب، فكانت من نصيب جورج والاس المرشح المتشدد المؤيد لسياسات الفصل العنصري. ثم انضم في عام 1972، الجنوب بأكمله إلى بقية البلاد بالتصويت لمرشح الحزب الجمهوري ريتشارد نكسون الذي فاز فوزًا ساحقًا على خصمه الديمقراطي. هذا التحول من سكان الجنوب البيض إلى تأييد الحزب الجمهوري كان يعني دمج الملايين من الإنجيليين البيض في الحزب الجمهوري. ومع نهاية السبعينيات، طالب ما يسمى اليمين المتدين أعضاء الحزب الجمهوري بدعم العودة إلى القيم الأخلاقية «التقليدية». ومن عجيب المفارقة أن يستلهم قادة اليمين المتدين في حملته لإحداث ثورة أخلاقية من النجاح الذي حققته حركة الحقوق المدنية التي طالما عارضها معظمهم بكل ما أوتي من قوة.

# الفصل السابع

## صعود اليمين المتدين
## ثورة ريغان و«الغالبية الأخلاقية»

# الفصل السابع

في الأول من مايو أيار عام 2005، دعا القس جيري فالويل جموع المصلين في كنيسة توماس رود المعمدانية في لينتشبيرغ بولاية فيرجينيا، إلى استرداد أمريكا. وأطلق القس الأصولي على خطته «الهجوم الروحي الكاسح» وحددها بأنها «استراتيجية توراتية هجومية سلمية مشروعة أعتقد أن الرب ألهمني هذه الخطة قبل سنين خلت من أجل استرداد أمريكا». لقد مضى زمن طويل والكنيسة في أمريكا تتخذ موقفًا دفاعيًا، وكانت النتيجة هي خسارة المرجعية الأخلاقية في الأسر، والمدارس، والحكومة. وقد حان الوقت «لاسترداد أبنائنا، واسترداد مدارسنا، واسترداد حكومتنا، واسترداد ثقافتنا اليهودية — المسيحية». والى جانب تأكيده للمرة الثانية «الثقافة اليهودية - المسيحية» للأمة، حث فالويل المسيحيين على تقليد كنيسة العهد الجديد: «لم تكن كنيسة العهد الجديد في التنزيل في حالة دفاع قط، بل كانت دائمًا تقارع أبواب جهنم».[1]

كان فالويل مؤثرًا في حشد المحافظين المسيحيين فيما أصبح يعرف باليمين المتدين. ومثل بقية التسميات، فإن «اليمين المتدين» يقصر عن تحديد الأعضاء الذين يشكلون قوامه الأساسي. فبينما يميل النقاد إلى وصف اليمين المتدين بأنهم ضيقو الأفق ومتخلفون، غير أن المؤيدين ينظرون إلى الحركة نظرة إيجابية كونها حركة تمثل الإنجيليين المسيحيين الذين شهدوا ومروا بتجربة الولادة الجديدة ورجعوا إلى المسيح وأخذوا عهدًا على أنفسهم بنشر الإنجيل في أنحاء العالم. تعتمد الدراسات المسحية التي تحدد الانتماء الديني والعقدي على الإفادات الشخصية للمستطلعة آراؤهم. تزودنا هذه الاستطلاعات بفكرة عامة عن الأشخاص الذين ينحازون إلى اليمين المتدين. يأتي معظم هؤلاء في المقام الأول من الطوائف الآتية: المجلس الكنسي اللوثري لولاية ميزوري، والمؤتمر المعمداني الجنوبي، وكنائس المسيح، وتجمع كنائس عيد العنصرة. واستقطب اليمين المتدين قلة من المؤيدين وكثيرًا من المنتقدين مما يطلق عليه الاتجاه السائد البروتستانتي، ويضم هذا الاتجاه طائفة الأبرشيين، والمنهجيين، والمشيخيين، واللوثريين، والأسقفيين، وحواريي المسيح، والمعمدانيين الأمريكيين، والموحدين، والكويكرز. وربما نجد من السود البروتستانت والكاثوليك من يدعم مواقف اليمين المتدين في بعض القضايا المحددة مثل الإجهاض، غير أن هؤلاء في الغالب الأعم لا يحبذون أن ينسبوا إليهم. وقد وجدت دراسة «الدين في أمريكا» التي قام بها مركز برنستون لأبحاث الدين في أمريكا، إضافة إلى نتائج الاستطلاع الذي قامت به مؤسسة بو الخيرية حول الآراء الدينية أن 40% من الأمريكيين يصفون أنفسهم «بالمولودين الجدد» الإنجيليين. وأقوى وجود لهؤلاء يقع في الجنوب، حيث أجاب حوالي 60% من السكان هناك بأنهم مولودون جدد، وفي وسط غربي البلاد، حيث أجاب 40% بالجواب نفسه. ويغلب على هؤلاء أن يكونوا من سكان الأرياف والمدن الصغيرة. وتبلغ نسبة

حملة الشهادات الجامعية منهم نصف نسبة الذين لا يصنفون أنفسهم بالمولودين الجدد. كما أن مستوى دخل المولودين الجدد هو كذلك أقل من نصف دخل غيرهم.[2]

يسعى اليمين المتدين إلى تحقيق أجندة أخلاقية تركز أساسًا على الأسرة، والتعليم، والعلاقات الجنسية. ولا يكاد يختلف موقف أعضائه، في القضايا الأخرى، عن مواقف المجموعات الدينية الأخرى. على سبيل المثال، وحول موضوع إباحة تعاطي الماريوانا (الحشيش) قانونيًا، نجد أن البروتستانت الإنجيليين وعامة البروتستانت يعارضون الخطوة بالنسبة نفسها تقريبًا. وتظهر المجموعتان ميولاً متشابهة تجاه الإنفاق العام على التعليم والصحة والبيئة، والفقراء. وتكاد الفئتان أن تتطابقا في وجهة نظرهما في العلاقات الجنسية خارج الزواج. ومن القضايا التي توضح الفوارق المهمة بين الفئتين قضية المثلية الجنسية. إذ يرى المحافظون المسيحيون أن المثلية الجنسية هي خيار متعلق بنمط حياة، بدلاً من الاستعداد الجيني «الوراثي»، بنسبة اثنين إلى واحد مقارنة بالليبراليين البروتستانت. وحول مسألة مساهمة الإباحية الجنسية في الانهيار الأخلاقي، أجاب ثلاثة أرباع المحافظين بالإيجاب، بينما أجاب ثلث الليبراليين فقط بمثل جوابهم. وفي قضية الإجهاض الخلافية، تتركز الخلافات حول الشروط التي يكون الإجهاض فيها قانونيًا. ثمة اتفاق على قانونية الإجهاض في الحالات التي يكون فيها الجنين مشوهًا، وإذا كان الحمل يؤثر في صحة الجنين أو الأم، وكذلك في حالات الاغتصاب. وتختلف الفئتان حول الأسباب الأخرى، بما فيها، الحمل غير المقصود أو غير المرغوب فيه، وعدم القدرة على تقديم الرعاية للمولود، وفي حالة رفض الأب الزواج من الأم الحامل. أما بخصوص مسألة أحكام المحكمة الاتحادية العليا في قضايا الصلاة ودروس الكتاب المقدس في المدارس الحكومية، فإن ثلاثة أرباع البروتستانت الإنجيليين يعارضون تلك القرارات مقابل أقل من 60% من أتباع الاتجاه السائد للبروتستانت.[3]

يرى بعض المتابعين أن اليمين المتدين يشن حربًا ثقافية يحرض فيها المسيحيين ضد أنصار الحركة الإنسانية. ويرأس غاري ديمار منظمة يطلق عليها الرؤية الأمريكية، وهي منظمة شعارها «تمكين المسيحيين وإعدادهم من أجل استعادة الأسس المسيحية لأمريكا»، ويعتقد هو وأتباعه، على شاكلة فالويل، أن تراث أمريكا المسيحي تمتد جذوره إلى حقائق الكتاب المقدس. الحقائق التي طمسها الإنسانيون. ووضع ديمار إطارًا للسجال على هذا النحو: «إن القضية الحساسة في يومنا هذا هي علاقة المسيح وكلمته بنظامنا السياسي والقانوني في الولايات المتحدة. من الذي يملك السلطة فوق كل جانب من جوانب المجتمع الأمريكي، يسوع المسيح أم الدولة؟ هل هذه الأمة ينبغي أن تكون أمة مسيحية أم أمة إنسانية؟» ويرى تم لاهاي، وهو المؤسس المشارك في منظمة الأغلبية الأخلاقية، أن ثمة

تنافسًا كبيرًا بين المسيحيين والإنسانيين في كسب عقول النشء الأمريكي. في عام 1980، كتب يقول:» إن اهتمامي منصب اليوم على أن يكون في متناول الخمسين مليون طفل الذين سيكبرون في أمريكا من الجيل القادم الاطلاع على الحقيقة بدلاً من هرطقات النزعة الإنسانية«.[4]

بينما شجع كثير من المحافظين دعوات فالويل الصدامية، نازع إنجيليون آخرون بأن دعواته تلك تشويه للإنجيلية الحقيقية. وفي الوقت نفسه الذي دعا فيه فالويل أتباعه إلى «استعادة» الثقافة، حث القس الإنجيلي والمؤلف، جم والِس، المؤمنين على «استعادة الإيمان» الذي «اختطفه اليمين». والقس والس هو قائد مجموعة «المقيمين المؤقتين» وهي مجموعة إنجيلية تجمع بين الإيمان باستعلاء الرب والالتزام بالعدالة الاجتماعية. اتهم والِس اليمين المتدين «بالخطأ في فهم المعنى العام للدين حين حصروا تركيزهم في القضايا الجنسية والثقافية وأهملوا قضايا العدالة الاجتماعية الأكبر وزنًا». ويرى والس أن أنجيل العهد الجديد يوصي المسيحيين بإطعام الفقراء، والعمل من أجل السلام، وليس مناصرة جشع الرأسماليين ودعم الوطنية الأمريكية كما هو دأب اليمين المتدين.[5]

بقي كل من فالويل ووالِس، حتى وفاة فالويل في شهر مايو أيار من عام 2007، يقفان على طرفي نقيض من بعضهما في الساحة الدينية التي تتعمق فيها الخلافات منذ سبعينيات القرن العشرين حين أسس فالويل مجموعة «الأغلبية الأخلاقية». وكان كل منهما إنجيليًا، ويشدّد على أهمية الإيمان واستعلاء الرب. ولكن حين يعبِّر كل منهما عن المعنى العام لإيمانه، يصبح الفرق بينهما كالفرق ما بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي. تمكن اليمين المتدين، على الأقل عن طريق الانتخابات الرئاسية لعام 2004، من ممارسة مزيد من التأثير على الصعيد السياسي. واستطاع فالويل وغيره من حشد قاعدتهم المحافظة والإبقاء عليها متحدة متماسكة إلى حد بعيد مقارنة بالمتعاطفين المؤيدين لوالِس. والحقيقة أنه قبل عام 2004، كان من العسير الكشف عن يسار متدين منظم (انظر الفصل الثامن)، بل يمكن القول إن المعارضة كانت تشترك بما هو أكثر من النفور من اليمين المتدين. كما أن الحزب الديمقراطي لم يكن يرحب باليسار المتدين بالمستوى الذي رحب فيه الحزب الجمهوري باليمين المتدين. إضافة إلى ذلك، أثبت أعضاء اليمين المتدين أنهم أفضل تواصلاً، وأكثر فاعلية من حيث توصيل رسالة متساوقة يسهل فهمها، ومن حيث توظيفهم وتسخيرهم لوسائل الإعلام إلى أبعد الحدود للوصول إلى أكبر عدد من الجماهير. أما الليبراليون، فإنهم ينزعون إلى الإطناب في الحديث لإثبات وجهات نظرهم، ونتيجة لذلك قلما ينجحون في إنتاج الرسائل والشعارات القصيرة البراقة التي يميل إليها الساسة ورجال الإعلام. وأخيرًا، إن التزام اليسار بالتعددية والتسامح يعني وقوفهم إلى جانب

الأقليات الدينية الغريبة عن المجتمع، ودعمهم للأقليات العرقية.

إن التأثير السياسي لليمين المتدين لهو أمر مفاجئ بالنظر إلى تاريخ الأصوليين منذ محاكمة سكوبس، حين انسل الإنجيليون المحافظون عمومًا والأصوليون تحديدًا من ميدان السياسة. لقد وقفوا جزئيًا على الهوامش لأنهم اعتقدوا أن من الأفضل التركيز على مساع أخرى في العمل الديني، بما فيها جهود الإحياء والإرساليات التبشيرية. لقد اعتقدوا أن اهتمامهم بالخلاص الداخلي هو أكثر أهمية من مسائل السياسة الدنيوية، ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، كانت تضايقهم رؤية الثقافة الأمريكية رهينة لدى «النزعة الإنسانية العلمانية» في الحقبة الممتدة من عام 1925 حتى أواسط سبعينيات القرن العشرين. لقد كانت المدارس الحكومية وفي كل المستويات تدرس أبناء الأمة أن العلم، وليس الإيمان بالله، هو مفتاح تقدم البشر. إضافة إلى ذلك، ومن وجهة نظر المحافظين المتدينين، بدت الحكومة الأمريكية معادية للإيمان المسيحي. واستدلوا على تلك الدعوى بحكم المحكمة الاتحادية العليا في قضية إنجل ضد فيتالي (1962) التي قضت المحكمة فيها بحظر إقامة الصلاة المنظمة المفروضة برعاية رسمية في المدارس الحكومية. وناقش القاضي هوغو بلاك الذي صاغ قرار الأغلبية أن إصدار الوكالة الحكومية أمرًا إلى المدارس بقراءة صلاة معينة أمام جميع الطلبة يصل إلى مرتبة إسباغ الصفة الرسمية لديانة دون غيرها، وهو عمل يخالف النص الدستوري الذي يمنع المأسسة الدينية الوارد في التعديل الأول للدستور. احتج القاضي بوتر ستوارت في رأيه المخالف لقرار الغالبية بحجة كثر الاستشهاد بها فيما بعد من قبل فالويل وغيره من المحافظين وفحواها: أن حظر الصلاة في المدارس الحكومية يخالف «التراث الروحي لأمتنا»، ويحرم كذلك الذين يرغبون في الصلاة حرية ممارسة شعائرهم الدينية.[6]

كانت السياسات المتشددة في الستينيات هي أكثر ما أزعج المحافظين المسيحيين، إذ روّعهم الهجوم الثقافي على تراث الأمة المسيحي الذي شنته الحركة الراديكالية الثقافية المضادة في الستينيات وطال هجومها كل ما يعده المحافظون مقدسًا وتبنيها فوق ذلك منهجًا مدنسًا لكل ما هو مقدس. وفي دعم الشبان المتمردين لحركة الحقوق المدنية واحتجاجهم على حرب فيتنام، هاجموا السلطة الأخلاقية للأمة وثقافتها البيضاء ذات النزعة الذكورية، النخبوية. وعرّت المنظمات النسوية الثقافة الأمريكية لتظهر أنها تركيب ملائم وضعه الذكور لمصلحة الذكور، وامتد انتقاد الحركة النسوية إلى الإيمان اليهودي – المسيحي بوصفه قائمًا على هيكل أبوي راسخ. وتعرضت مؤسسة الزواج هي الأخرى إلى هجوم من قبل الذين رأوا فيها مؤسسة استغلالية الهدف منها إخضاع المرأة لسلطة الرجل وترسيخ تبعيتها له. ورأت الثقافة المضادة أن النزعة الجنسية والسلوك الجنسي

الذين تشجعهما الثقافة اليهودية - المسيحية يخالفان حقوق جميع الأفراد في التعبير عن أنفسهم بحرية والانعتاق من أغلال العادات القديمة والسلطة الأبوية. شجعت حقبة الستينيات الشباب على «القيام بما يخصهم» و«ترك الحبل على الغارب» بمعنى تجاهل المعايير المؤسسية التي تشجع على الالتزام بالنهج والأعراف القائمة أو تحديها. والشيء الذي أزعج فالويل بالتحديد هو أن كثيرًا من المسيحيين صادقوا على ذلك السلوك. وتبنى الليبراليون المسيحيون فكرة «الأخلاق الظرفية» بوصفها أكثر تنورًا من القواعد الأخلاقية الثابتة مثل الوصايا العشر. كان مسيحيو الاتجاه العام مسارعين في مسايرة الثقافة العلمانية الحديثة التي تتبوأ الحرية الفردية فيها المقام الأعلى، حتى وإن كانت تلك الثقافة تزدري قانون الرب المنزل. يقول المحافظون إن كثيرًا من هؤلاء الليبراليين وقفوا في صف القوى «المؤيدة للإجهاض» التي تسعى إلى إلغاء القوانين المقيدة للإجهاض كونها تنتهك حق المرأة الدستوري بالخصوصية، وهي وجهة النظر التي أيدتها المحكمة الاتحادية العليا في القضية التاريخية المشهورة باسم رو ضد ويد (1973) .

وردًا على تطورات الستينيات، التقت مجموعة من الأصوليين مطلع سبعينيات القرن العشرين، وقاموا بتأسيس حركة تهدف إلى استعادة تراث أمريكا المسيحي. فالويل ومعه تم وبفرلي لاهاي، وتشارلز ستانلي، ودي جيمس كينيدي، معلنين انطلاق منظمة «الأغلبية الأخلاقية» بهدف «تنظيم القادة الإنجيليين الذين سيتولون منازلة الثقافة بجرأة واقتدار». وهدفها السياسي كما جاء في بيان التأسيس هو «مناصرة الحق بالحياة، وتأييد الأسرة التقليدية، وتأييد الدفاع الوطني، ومناصرة إسرائيل». ومع أن الأصوليين لم يكن لهم حضور ظاهر للعيان في القضايا العامة، في العقود السالفة، إلا أنهم كانوا أبعد شيء عن الخمول. إذ إنهم استغلوا فترة غيابهم عن السياسة للانخراط في بناء قاعدة مؤسسية أصبحت الآن جاهزة لتحريك الملايين من أتباعها إلى العمل السياسي. وبعد أن سخرت الثقافة السائدة من موقفهم في محاكمة سكوبس، قام الأصوليون بتأسيس معاهد تدريس ودور نشر ووكالات تبشيرية خاصة بهم. ويعود الفضل لهذه المؤسسات في تمكين الأغلبية الأخلاقية من بناء منظمة سياسية ذات قاعدة شعبية، وفي تسجيل الناخبين، وفي حشد الدعم لقضايا معينة ومرشحين محددين، والخروج إلى صناديق الاقتراع للتصويت. وعقب فوز رونالد ريغان عام 1980 في سباق الرئاسة الأمريكية، تبجح فالويل والأغلبية الأخلاقية بنجاحهما: «لقد دعمت الأغلبية الأخلاقية ترشيح رونالد ريغان لمنصب الرئاسة الأمريكية وساعدته على تحقيق فوز كاسح إلى البيت الأبيض على نحو مؤثر. إضافة إلى ذلك، هُزم اثنا عشر ديمقراطيًا ليبراليًا من مجلس الشيوخ وعدد آخر من مجلس النواب، ونحن اليوم أمام موجة جديدة من النشاط السياسي داخل المجتمع الإنجيلي. لقد تبدل

المشهد السياسي على نحو مذهل».[7]

ربما يكون تقدير فالويل لمدى تأثير الأغلبية الأخلاقية في السياسات الوطنية محل نقاش وتفسير، ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن اليمين المتدين قد أصبح قوة سياسية يحسب لها حساب، وستستمر كذلك في القرن الواحد والعشرين. سيتناول هذا الفصل جذور الانبعاث الجديد للمحافظين المسيحيين، أولاً في الثقافة الدينية، وثانيًا في الساحة السياسية. وسنستطلع كيفية استخدام اليمين بفاعلية عالية وسائل الاتصال الحديثة في تنظيم قاعدته الشعبية وحشدها، وفي تجنيد أعضاء جدد في صفوفه، وتبليغ رسالته إلى الساسة. ونختم بالاطلاع على حالة عدم الرضا داخل اليمين وفي المعارضة من الخارج.

## الجنس والنسوية والقيم الأسرية

يرى كثير من الناس من خارج منظمة الأغلبية الأخلاقية أن المجموعة تتحدث بلغة غريبة ومثيرة للقلق، لغة خطاب تبدو مناوئة للعقل والعلم والحداثة. غير أن سوزان هاردنغ، وهي من خارج المجموعة، اكتشفت في دراسة أجرتها حول الأغلبية الأخلاقية أن الكلمات التي يستخدمها فالويل ولاهاي وستانلي وغيرهم لم تكن معقولة ومقنعة لقاعدتهم الشعبية وحسب، بل هي في نظرهم عين الحقيقة. وفي الوقت الذي قد تبدو فيه أقوال المجموعة «شاذة أو غير حصيفة»، فإنها لأتباعها في الداخل قوية وملهمة. ويعيش أنصار الحركة في «عالم منسوج من القصص التوراتية»، وأن كلمات قادتهم لها «خاصية مبدعة مثل الكتاب المقدس نفسه».[8] وهكذا حين يتحدث فالويل عن استعادة أمريكا من الليبراليين الذين اعتدوا على تراثها المسيحي ودنسوا قيمها الأخلاقية، فإنه يستحضر قصة سفر الخروج ويسقطها على الولايات المتحدة. ويتطلع الأتباع الواثقون إلى الروح القدس من أجل الخلاص كما فعل بنو إسرائيل حين تبعوا الغيمة إلى أرض الميعاد.

من عجيب المفارقة أن الذي جلب لغة مسيحية «الولادة الجديدة» إلى الثقافة السياسية الأمريكية هو ديمقراطي ليبرالي. لقد جلب جيمي كارتر، المرشح الذي فاز في الانتخابات الرئاسية عام 1976، جلب معه قناعات راسخة بعمق ومتأصلة في الإيمان المعمداني في الجنوب، وهو إيمان توراتي، وشخصي، وانجيلي، لكنه ليس أصوليًا. وبينما كان الرؤساء الأمريكيون قبله يلتزمون الخصوصية وعدم المجاهرة فيما يخص معتقداتهم الدينية، كان كارتر مسيحيًا ملتزمًا بعقيدة الولادة الجديدة ويواظب على أداء الصلاة في الكنيسة أيام الأحد، ويقرأ الكتاب المقدس كل يوم. ولم يكن يتردد في الحديث عن إيمانه الخاص ولا في حمل الكتاب المقدس إلى الكنيسة. وكما يصف أحد العلماء: «ساعد الرئيس جيمي كارتر

في إضفاء المهابة والاحترام على كون المرء مولودًا جديدًا». بعد فضيحة ووترغيت في عهد الرئيس نيكسون، ظهر أن الشعب الأمريكي بدأ يركز مزيدًا من اهتمامه على شخصية الرئيس، وأصبح الشعب يرى أن من الخطورة بمكان فصل الأخلاق عن السياسة.[9] وقد كان كثير من الإنجيليين في الجنوب أكثر استياءً من العبارات النابية وبعض عبارات التجديف التي ظهرت في أشرطة التسجيل الصوتي لنيكسون، مما هو بسبب إخفاء حقائق فضيحة ووترغيت أو إعاقة العدالة.

مع أن الانقسامات داخل الحياة الدينية الأمريكية ذات تاريخ الطويل، إلا أن انقسامًا جديدًا فتح أبوابه في النصف الثاني من القرن العشرين، إذ تراجعت أهمية الفوارق الإثنية والعقدية لترتفع بدلاً منها موجة الانقسام بين المحافظين والليبراليين إلى السطح كاشفةً عن عمق الفوارق بينهم في القيم الأساسية. وفي جهة المعسكر المقابل، تبنى الليبراليون «قيم الانفتاح، والتعددية، والتنوع، والتسامح المتبادل تجاه الاختلافات». وأخضعوا العقيدة للمبادئ الأخلاقية، وركز نظامهم الأخلاقي على «المحبة، والعلاقات، والسلام، والعدل، والشمول، والتسامح تجاه الأقليات، والقبول بالتنوع في أنماط الحياة وفي مظاهر الميول الجنسية». وكانوا ورثة الليبراليين المسيحيين الذين ظهروا في القرن الثامن عشر الذين وجدوا أن معتقداتهم الدينية تطابق الأفكار العلمانية لعصر التنوير. وفي المعسكر المقابل يقف المحافظون الذين يعود نسبهم الفكري إلى «التقويين» البابتيست من عهد «الصحوة العظمى». وحيثما تبنى الليبراليون مبدأ النسبية الأخلاقية والأخلاق الظرفية، وجد المحافظون أن الأخلاق المطلقة مؤسسة في الكتاب المقدس. ودعم المحافظون التعاليم التقليدية المسيحية واليهودية في مسائل «الأسرة والعلاقات الجنسية، والانضباط، وأهمية القانون الأخلاقي». إضافة إلى ذلك، كانت لديهم مشاعر وطنية عميقة ويطالبون بدعم الجيش والمؤسسة العسكرية من أجل محاربة الشيوعية الكافرة، ويدعمون القانون والنظام على الصعيد الداخلي في مواجهة الانحرافات الاجتماعية والمجرمين.[10]

كانت الحركة الثقافية المضادة في الستينيات تعد في نظر المحافظين نتاج ثقافة أدارت ظهرها للقيم الأخلاقية المنزلة في القانون الإلهي الثابت. غير أن هذه النظرة كانت مختلفة تمامًا داخل الحركة الثقافية المضادة. وفي الحقيقة كان هناك كثيرون من داخل الحركة الثقافية الشبابية يرون أن قضيتهم هي «قضية أخلاقية دينية». فهم في نقدهم للثقافة الأمريكية السائدة، رأوا مجتمعًا قد جعل من العلم والتقنية آلهة، ورأوا حكومة واقتصادًا قد حولا البشر إلى أشياء. وهذه الثقافة المجردة من الشخصية عملت على إدامة «خرافة الوعي الموضوعي» الذي هو نادرًا ما يكون موضوعيًا في اهتماماته وفي استخدامه للموارد. بل وجدناه يخدم ديانات السلطة والثروة، ويلهب «المشاعر الوطنية المسخرة للمصلحة

الشخصية» والأرباح التجارية. أولئك الذين تجرأوا على معارضة الثقافة السائدة، كما يذكر ثيودور روزاك في كتابه المؤثر «صناعة الثقافة المضادة» The Making of a Counter Culture، سواء كانوا من العمال السود في أمريكا أو الفلاحين الفيتناميين، ووجدوا أنفسهم وقد جردوا من إنسانيتهم وأنهم إما قد تمت السيطرة عليهم أو قتلوا. إن مثل هذه الثقافة ازدرت الدين المدني للأمة، وبخاصة المُثُل العليا العزيزة مثل الحرية والعدالة للجميع.[11]

رفض المحافظون المسيحيون النقد الذي وجهته الثقافة المضادة إلى أمريكا، وشعروا بالامتعاض من موقف الاتجاه البروتسانتي السائد. ورأوا أن المسيحيين الليبراليين كانوا منهمكين في الترويج لتوحيد الكنائس وتبني العلمنة لدرجة أفقدهم هويتهم المسيحية المميزة. وأشار المحافظون إلى نموذج يمثل وجهة النظر الليبرالية وهو كتاب هاري كوكس «المدينة العلمانية: العلمنة والتمدن من منظور لاهوتي» (1965). وبدلاً من أن يتحدى الثقافة العلمانية، كتب الأستاذ في كلية اللاهوت في جامعة هارفارد، أن على المسيحيين أن يتبعوا خطى «العالم» ويتركوا له وضع أجندة الكنيسة. لقد قاد العالمُ الليبراليين في الستينيات لمواجهة القضايا ذاتها التي أثارتها الثقافة المضادة: الحرب، والمادية، والظلم الاجتماعي، والوطنية، والفقر. وفي محاولة التعامل مع هذه القضايا، اجتهد المسيحيون الليبراليون في إثبات أنه «لا يزال لهم وزن»، ليظهروا أنهم ليسوا مقيدين بقيود التقاليد واللاهوت بل مهتمون بحل المشكلات الحقيقية بالمحبة والتعاطف. ومع أن الأمريكيين الكاثوليك استمروا في سماع رسالة متشددة من الفاتيكان بشأن المسائل الجنسية، وبخاصة ما يتعلق منها بالإجهاض ووسائل منع الحمل، إلا أنهم سمعوا كذلك رسالة جديدة بعد أن أنهى المجلس الثاني للفاتيكان أعماله عام 1965. وكما فعل البروتستانت الليبراليون، حاول الكاثوليك أن يجعلوا للدين دورًا أقوى وأقرب في واقع الحياة. ومن أبرز التغيرات الجوهرية التي طرأت على المذهب الكاثوليكي التخلي عن استخدام اللغة اللاتينية في الشعائر الدينية واستخدام اللغة المحلية بدلاً منها. كما صدر عن كنيسة روما بيانات مشابهة لتلك التي صدرت عن المجلس الوطني للكنائس، منها، إدانة الأسلحة النووية، والتنويه إلى أن الولايات المتحدة لم تبذل ما يكفي لمعالجة مشكلة الفقر. زيادة على ذلك تبنى الكاثوليك في أمريكا اللاتينية التعاليم المتشددة للاهوت التحرر، بما فيها مدرسة التحليل الاقتصادي الماركسية، والمطالبة بإصلاحات جذرية اجتماعية، وسياسية واقتصادية.[12]

أعطى عدد من الحركات المحلية ذات الشهرة الواسعة زخمًا لما سمي آنذاك باليمين المسيحي الجديد. وفي كل مرة، كانت المعارضة تعبِّر عن نفسها بحملات شعبية مناهضة للممارسات الثقافية التي تهدد القيم الاجتماعية التقليدية والأخلاقية. ففي أواسط سبعينيات القرن العشرين، دانت زوجة أحد القساوسة الأصوليين معظم الكتب المقررة في

مادة اللغة الإنجليزية التي اعتمدها مجلس التعليم في وادي كاناوا غربي ولاية فيرجينيا. ادعت أن تلك الكتب «لا تحترم السلطة والدين، وأنها تهدم القيم الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن كونها فاحشة، وإباحية، وغير وطنية، وتنتهك الحقوق الخصوصية الفردية والأسرية». وأيدها في هذا الموقف كثير من جيرانها في تلك المنطقة المحافظة المشهورة بمناجمها، واتفقوا معها على الاشتراك في مقاطعة عريضة للمدارس. قام عمال المناجم بإضراب جزئي عن العمل، وقام المعلمون بدورهم بإضراب مشابه، وانتشر المحتجون في الشوارع، ورفع المعتصمون اللافتات حتى استقال مدير المدرسة وأقر مجلس التعليم إجراءات جديدة في اختيار الكتب الدراسية المقررة التي تمكن أولياء أمور الطلبة من مراجعة الكتب غير المناسبة واستبعادها. ما حصل في مقاطعة وادي كاناوا شجع خروج احتجاجات مماثلة في البلاد ما أدى إلى تمكين أولياء الأمور، وبخاصة المسيحيون المحافظون من المطالبة بأن تراعي المدارس القيم الأخلاقية التقليدية.[13]

وقعت الحملة الشعبية الثانية في مقاطعة دايد بولاية فلوريدا، وكانت موجهة لكبح حقوق ذوي الميول الجنسية المثلية. وفي عام 1977، أصدر مجلس مقاطعة دايد لائحة تحرّم التمييز ضد المثليين جنسيًا في الإسكان، وفي الوظائف، وفي الخدمات العامة. ودفع إصدار تلك اللائحة المحافظين إلى تأسيس منظمة احتجاجية أطلقوا عليها اسم «أنقذوا أولادنا» لمعارضة بند في اللائحة يفرض على المدارس الخاصة، بما فيها المدارس المسيحية، توظيف مدرسين من المثليين جنسيًا. نظّم القساوسة المحليون، تدعمهم بقوة المغنية الشعبية آنيتا برايانت، حملة نشطة تدعو إلى إجراء استفتاء شعبي حول اللائحة. كانت نتيجة الاستفتاء بنسبة اثنين إلى واحد، وألغيت على أثر ذلك اللائحة. مرة أخرى شجعت تلك الحادثة قيام احتجاجات جديدة مناهضة للمثلية الجنسية في البلاد.[14]

أما الحملة الشعبية الثالثة للمحافظين فوقعت في مئات من المجتمعات المحلية وكانت تهدف إلى إلحاق الهزيمة باستفتاء شعبي على تعديل دستوري يضمن الحقوق المتساوية. وكان هذا التعديل قد أقره الكونغرس قد أقره عام 1972، ويقضي بحظر التمييز بسبب الميول الجنسية المثلية في الحكومات المحلية والاتحادية. وبعد تأمين موافقة اثنتين وعشرين ولاية على التعديل من أصل ثمان وثلاثين ولاية، وهو الحد الأدنى لإقرار التعديل، نهض المحافظون، بقيادة فيليس شلافلي، رافعين شعار «أوقفوا تعديل الحقوق المتساوية»، ونجحت الحملة في إفشال إقرار التعديل لعدم حصوله على النصاب المطلوب الذي لم يكن ينقصه سوى موافقة ثلاث ولايات لإقراره. ويشير تحليل الحملة الناجحة إلى أن الدين كان له دور جوهري في العملية. وفيما عدا ولايتي تينيسي وتكساس، فقد رفضت كل ولايات الجنوب التعديل، الأمر الذي يعكس التركيز الكبير لكنائس الأصوليين والمستويات المرتفعة لحضور

الكنيسة. وكانت الكنائس هي مورد القادة والنشطاء في الحملة. وبالمثل، صوتت الولايات التي يتركز فيها أتباع طائفة المورمون ضد التعديل، حيث نشط زعماء الكنيسة وأعضاؤها في تنظيم حملة مضادة للتعديل الذي وصفوه بأنه هادم للأسرة التقليدية.[15]

## حشد اليمين المتدين

أثار نجاح المسيحيين المحافظين في المواجهات المحلية حول قضايا الأسرة والقيم الأخلاقية اهتمام المخططين الاستراتيجيين داخل الحزب الجمهوري. فبعد خسارة الجمهوريين البيت الأبيض لمصلحة الديمقراطيين وجيمي كارتر عام 1976، أخذوا يبحثون عن طريقة يستثمرون بها ما ظهر أنه استياء منتشر في صفوف المحافظين من التراجع الأخلاقي في البلاد. ولم يكن للناشطين السياسيين الذين أصبحوا فيما بعد مهندسي الاستراتيجية التي حوّلت احتجاجات المحافظين المتدينين إلى حملة أخلاقية وطنية، لم يكن لهم أي ارتباط بالإنجيليين الذين كان يأمل هؤلاء المخططون في حشدهم وقيادتهم. إذ كانوا ساسة محترفين رأوا فرصة مواتية في توحيد المتدينين والعلمانيين من المحافظين بهدف توسيع قاعدة الحزب الجمهوري. وهؤلاء هم هاورد فيليبس من تكتل المحافظين، وجون دولان من لجنة العمل السياسي الوطنية المحافظة، وبول ويريتش من اللجنة الوطنية للمحافظة على الكونغرس الحر، وريتشارد فيغيوري، وهو جامع تبرعات لعدد من المنظمات المحافظة.[16]

وجد هؤلاء الساسة المحافظون أن الإنجيليين تلقوا بالقبول فكرة الانضمام إلى المحافظين العلمانيين لمعارضة السياسات الليبرالية. كانت القضية التي استطاع ويريتش أن يستغلها في هذا المسعى هي تهديد الليبراليين بإلغاء الإعفاء الضريبي عن المدارس المسيحية. إذ كانت الكنائس الأصولية والإنجيلية وبخاصة في الجنوب، قد أنشأت منذ منتصف ستينيات القرن العشرين مدارس خاصة كانت جزءًا من برامجها التعليمية. وقد رأى المعارضون، لأسباب وجيهة، أن تلك المؤسسات لم تكن سوى «مؤسسات علمية تمارس التمييز العنصري»، أنشئت لتكون بديلاً عن المدارس الحكومية التي كانت خاضعة لأوامر إزالة التمييز العنصري. بينما كان أولياء الأمور يصرون على أن تلك المدارس كانت ردًا على «التحيز العلماني» السائد في المدارس الحكومية والمعزز بقرارات قضائية تحرّم إقامة الصلاة وقراءة الإنجيل في المدارس الحكومية. كما أنهم كانوا يعترضون على المناهج الدراسية وبخاصة ما تعلق منها بتدريس نظرية التطور والمناهج التي تشوّه التراث والقيم الأمريكية، ومناهج تعليم الجنس. إضافة إلى ذلك، لم يكن أولياء الأمور يرغبون في أن

يتعرض أولادهم «لثقافة الانفلات الشهواني بين الشباب» المنتشرة في المدارس الرسمية. لذلك قاموا بتأسيس مدارس مسيحية لتقديم «بيئة منضبطة تعمل على ترسيخ المعتقدات الدينية والمشاعر الوطنية، وأنماط السلوك المحافظ لا أن تحاربها». كانت الكتب المقررة تضم في طياتها محتوى موجهًا خصيصًا للمسيحيين. وأحد الكتب المسيحية للرياضيات علم الطلبة الجمع بسؤالهم كم عدد الناس الذين خُلّصوا في اجتماع إحيائي في عدد من الليالي المتتالية. ويرى النقاد أن تلك المناهج ذات التركيز الضيق لا تؤهل الطلبة للحياة العملية، ولكن المدافعين يشيرون إلى أن طلاب المدارس المسيحية كانوا على مستوى من الأداء يضاهي أداء طلبة المدارس الحكومية أو ربما يفْضله.[17]

قام مهندسو «اليمين المسيحي» بوصفه حركة سياسية وطنية باستغلال التهديد القادم من تدخل الحكومة الاتحادية في المدارس المسيحية في حشد الأصوليين والإنجيليين في سبعينيات القرن العشرين. دخل الإداريون وأعضاء مجالس المدارس في مواجهات حادة مع مجالس التعليم الحكومية في مختلف الولايات حول قضايا مثل المناهج وترخيص المعلمين المؤهلين. لذلك كانوا يرتابون من وزارة التعليم الجديدة التي أنشأتها إدارة جيمي كارتر. غير أن مخاوفهم الأساسية كانت من احتمال قيام مصلحة الضريبة بشطب الإعفاء الضريبي عن مدارسهم. فقد قضت محكمة اتحادية عام 1972 بأن المدارس التي تمارس العزل العنصري بين البيض والسود تفقد صفة المؤسسة الخيرية التي تؤهلها للإعفاء الضريبي بموجب قانون الضرائب. ثم وفي عام 1975، قامت مصلحة الضرائب بشطب الإعفاء الضريبي عن جامعة بوب جونز الأصولية في غرينفيل بولاية كارولينا الجنوبية لأن الجامعة رفضت قبول طلبة سود حتى عام 1971، ومن بعد ذلك منعت الجامعة علاقات الصداقة بين الأعراق المختلفة. وبعد أن أدركت إدارة المدارس المسيحية الخاصة عزم الحكومة الاتحادية فرض المعايير العلمانية عليها، لجأت إلى مساعدة المتعاطفين معها من الساسة الجمهوريين في واشنطن.[18]

من عجيب المفارقة أن المخططين الاستراتيجيين الليبراليين هم الذين كانوا قد وضعوا مخطط العمل الذي استخدمه بول ويريتش لمساعدة المسيحيين المحافظين في استخدام نفوذهم للدفاع عن مدارسهم. ويستذكر ويريتش اللحظة التي أدرك فيها إمكانية أن يجعل المحافظون صوتهم مسموعًا بفاعلية. ذلك أنه كان قد حضر ندوة تعليمية حول الاستراتيجية السياسية أقامها الليبراليون الذين كانوا يحاولون توحيد جهود مجموعات مختلفة نحو قضية مشتركة. ويتذكر ويريتش، «لقد كان لديهم كل هذه المجموعات المتباينة، بما فيها المجموعات الدينية، على اتصال دائم عبر شبكة من المعارف مع الساسة في العاصمة واشنطن يصوغون استراتيجيات حول تقديم تعديلات على تشريعات مختلفة،

ومن ثم ينفذون تلك الاستراتيجية باستخدام وسائل الإعلام، والمظاهرات، ورفع الدعاوى القضائية، واجراء الدراسات، ولجان العمل السياسي، واستهداف الناس- كل هذه العناصر المختلفة من العملية السياسية». وأدرك ويرتش أن هذه الاستراتيجية نفسها هي صيغة يمكن تطبيقها لتنظيم الملايين من المسيحيين المحافظين الذين يرون أن الحكومة الاتحادية تمثل خطرًا يهدد قيمهم. ومن بين خطواته الأولى كان إنشاء منظمة غير ظاهرة لتحليل السياسات يمكنها تقديم دراسات لتحديد الموقف في القضايا التي تهم المحافظين، وتظهر للمتعاطفين في الكونغرس انطباعًا عن الحزب الجمهوري يختلف عن الانطباع الذي كان سائدًا في عهد نيكسون. لذلك، نشطت مؤسسة هريتاج Heritage Foundation، وبتمويل من جوزيف كورس، صاحب مصنع للجعة من ولاية كولورادو، بإصدار الدراسات التي تتضمن وجهات نظر بديلة عن وجهات نظر نيكسون في قضايا الرفاه، والسياسة الخارجية، والاقتصاد.[19] وبقيادة ويريتش، وافقت «مؤسسة هريتاج» على التصدي لقضية تدخل الحكومة في المدارس المسيحية. كانت المهمة الجديدة أمامه هي إقناع المسيحيين المحافظين الذين كان قسم كبير منهم مترددًا في الدخول إلى ميدان السياسات الوطنية، ليصبحوا ناشطين في سبيل قضاياهم.

كان التحدي الأكبر الذي واجه علماء اللاهوت المحافظين في الجنوب هو أن الجنوب، ومع حلول العقد الخامس من القرن العشرين، كان القاعدة الشعبية للإنجيليين في أمريكا. وبينما كان الإنجيليون في الشمال في بداية القرن العشرين قد توصلوا إلى التوفيق بين العلم والدين وتبنوا أفكار الحداثة، فإن الإنجيليين في الجنوب قد انكفؤوا على ثقافة تركز على الخلاص الشخصي بدلاً عن الإصلاح الاجتماعي. وكان معظمهم يرى أن جوهر المسيحية هو «الولادة الجديدة» أي أن يعيش المرء عملية تحوّل تغيّر مسار حياته، بحيث يسمى الشخص الذي افتدي من جديد إلى أن يحيا حياة أخلاقية ويعمل من أجل تخليص الآخرين. وليس هناك أي واجب على المرء في تغيير النظام الاجتماعي، لأن ذلك هو من عمل الرب الذي يقضي فيه متى شاء، وكيفما يشاء. لذا، اختار إنجيليو الجنوب عدم الانخراط في الشؤون السياسية، ويقينًا ليس عن طريق النشاط السياسي. غير أن بعضهم انضم إلى جماعات هامشية مختلفة كانت تعد بهزيمة الأعداء «الحقيقيين» للمسيحية واستعادة الأخلاق. وتظهر الدراسات أن نسبة الإنجيليين الجنوبيين في المنظمات المتطرفة مثل كو كلوكس كلان، والجماعات المناهضة للشيوعية، كانت مرتفعة.[20]

أظهر إنجيليو الجنوب قوتهم السياسية أمام الملأ عام 1976 حين دعموا مرشح الحزب الديمقراطي للرئاسة، جيمي كارتر، الذي كان معمدانيًا جنوبيًا ورعًا، ولم يكن يتوانى عن الإعلان والمجاهرة أمام الناس في حملاته الانتخابية أنه «مولود جديد» في المسيحية. أطلقت

مجلة تايم على عام 1976 «عام الإنجيليين» في إشارة واضحة تبرز خروج الإنجيليين، وبخاصة إنجيليو الجنوب، وعودة ظهورهم في الساحة السياسية الأمريكية. تمكن كارتر والحزب الديمقراطي بمساعدة إنجيليي الجنوب أن يحصدوا أصوات ممثلي الجنوب كلهم في الانتخابات الرئاسية بعد أن كان نيكسون والحزب الجمهوري قد اكتسح الجنوب عام 1968، وفي عام 1972. كان كارتر مؤهلاً لصقل صورة الإنجيليين وتحسينها بعد أن كان معظم الناس ينظرون إليهم على أنهم متخلفون، ومتطرفون جهلة. كان كارتر على حظ وافر من العلم والثقافة، وكان حداثيًا، ولديه خبرة تقنية دقيقة بالطاقة النووية. وبذلك نال إعجاب الناخبين خارج مناطق الجنوب بوصفه مرشحًا معتدلاً عقلانيًا. وظهر في الوقت نفسه، أمام جيرانه الإنجيليين مسيحيًا رفيعًا. لكن لم تدم سيطرة الديمقراطيين على الجنوب زمنًا طويلاً، ويعود السبب في ذلك، في المقام الأول، إلى استياء الإنجيليين البيض من الحزب وسياساته.

كان المحور الرئيس لحملة جيمي كارتر للرئاسة يدور حول إعادة تنظيم الحكومة. فقد كان كارتر الذي يطلق عليه بعضهم وصف «تكنوقراط» مهتمًا بتقليص حجم الحكومة الاتحادية وزيادة كفاءتها لكي تتمكن من تقديم خدماتها ومن فرض القانون بطريقة أكثر فاعلية. كان يعتقد أن بعض الوكالات الاتحادية مثل وزارة الصحة، والتعليم، والخدمات الاجتماعية تعاني الترهل والتشتت. وكان يعتقد كذلك أن بعض القضايا مثل التعليم، والطاقة بحاجة إلى أن تدار بوزارة مستقلة على مستوى الحكومة. إضافة إلى ذلك، تعهد كارتر بإيلاء الاهتمام لما يعتقد أنه أكبر التحديات الاجتماعية التي تواجه البلاد ألا وهو تراجع الأسرة الأمريكية. وقبل الانتخابات في نوفمبر عام 1976، صرّح كارتر أمام المؤتمر الوطني للجمعيات الخيرية الكاثوليكية بأنه ينوي عقد مؤتمر في البيت الأبيض حول الأسرة كي يضع القضية على رأس قائمة أولويات الأجندة الوطنية.[21]

حين بدأ كارتر بتنفيذ سياساته الليبرالية، أثار بذلك حفيظة الإنجيليين المحافظين، ذلك أنه دعم استحداث وزارة التعليم ممثلة بوزير في الحكومة الاتحادية. وهي خطوة أغضبت السكان البيض في الجنوب عمومًا، والإنجيليين على وجه خاص. ويعود استياء البيض في الجنوب من تدخل الحكومة الاتحادية في التعليم منذ قضية براون ضد مجلس التعليم عام 1954. ثم إن السيطرة المحلية على المدارس الحكومية تعد أمرًا شبه مقدس في الولايات المتحدة عمومًا، وفي الجنوب تحديدًا. وقامت مجالس التعليم في الجنوب بدور مهم في الإبقاء على التمييز العنصري في الجنوب وإقامة مدارس خاصة بالسود، وأخرى خاصة بالبيض. وبعد قرار المحكمة الذي أعلن أن تلك المدارس هي في حد ذاتها عنصرية وتنافي المساواة، عمدت مجالس المدارس ومديروها إلى تحدي السلطة الاتحادية التي

فرضت عليهم الاندماج العرقي. وفي عام 1955، وافق مجلس مدرسة حكومية في مدينة ليتل روك بولاية آركنسو على اتباع سياسة «الدمج العرقي بالتدريج» لكن حين تقدم تسعة طلبة من السود بطلبات للالتحاق بمدرسة سنترال الثانوية عام 1957، ثارت ثائرة المحتجين في الولاية، وأمر حاكم الولاية أورفال فوبوس قوات الحرس الوطني بالتحرك لمنع دخولهم المدرسة. وحماية للدستور، قام الرئيس آيزنهاور بإرسال جنود من فرقة المظليين لحماية الطلبة السود. كان استخدام القوة الاتحادية لفرض الدمج العرقي في المدارس، في نظر سكان الجنوب البيض، انتهاكًا لحقوق الولاية، وتعديًا على سيادتها. كذلك رأى المحافظون في وزارة التعليم التي أنشأها كارتر أنها انتهاك لحقوق الولاية. ورأى الإنجيليون على وجه خاص أن تلك الوزارة ما هي إلا وكالة عُهد إليها بمهمة السيطرة على المؤسسات التعليمية وإضعاف المدارس المسيحية عن طريق إجبارها على احترام الحقوق المدنية الاتحادية والتوجيهات المتعلقة بالمناهج الدراسية. كانت القضية مالية بقدر ما هي دينية. فإذا كان بإمكان الحكومة الاتحادية شطب الإعفاء الضريبي عن المدارس الخاصة، فإن أولياء الأمور سيضطرون إلى دفع رسوم أعلى بكثير مما يدفعونه في الوقت الراهن. ويوضح بيل بيلينغز، وهو من القياديين المروجين للمدارس المسيحية، ذلك بالقول: «إذا فقدت المدارس المسيحية الخاصة إعفاءها الضريبي، فإن رسومها ستضاعف على ما يمكن تصوره إلى ضعفين. وحين لا تعود القضية قضية أخلاقية أو قضية محافظين وليبراليين، بل قضية متعلقة بمحفظة نقودك، فسيكون لك حتمًا اهتمام بالقضية». وحقًا اهتم أولياء الأمور وأصبحوا ناشطين في صفوف معارضة كارتر والديمقراطيين.[22]

إضافة إلى استعداء الإنجيليين بسبب قضية التعليم، خسر كارتر دعمهم حين أدركوا أن وجهات نظره حول الأسرة تختلف عن وجهة نظرهم. ومع انطلاق نشاطات الأسبوع الوطني للأسرة عام 1979، أصدر كارتر بيانًا أوضح فيه بجلاء تعريفه الشامل للأسرة، وجاء فيه «إننا أمة من الأسر. وكل الأسر مهمة، لكن الأسرة الممتدة، والأسرة البديلة، والأسرة بالتبني، كلها تقوم بدور خاص في التخفيف من عزلة الذين فقدوا راحة أسرة تقليدية محبة». كان السكرتير الصحفي لكارتر، جودي باول، أكثر توسعًا في تعريف الأسرة: «حين أتحدث عن الأسرة، فإن ذلك لا يقتصر على زوجتي وأمي وابنتي وأحفادي، بل أفكر في مئات الناس أبناء العمومة، والعمات، والأعمام، والأخوال، والخالات، والأصهار، وكل ذلك». وأوضح أن كارتر يرى الأسرة «بمفهوم عريض» مستمد من تنوع الطرق التي يبدي بها الأمريكيون عنايتهم ببعضهم بعضًا. ومن وجهة نظر الإنجيليين المحافظين، كان كارتر يحاول إعادة تعريف الأسرة بما يخالف المفهوم الوارد في الكتاب المقدس، وكانوا يريدون قصر معناها على علاقة «الدم، والتبني، أو الزواج والمصاهرة، وتأسيس الوحدة الأساسية

المكونة من الزوج والزوجة والأولاد بحكم ذلك هو المعيار الطبيعي». تتذكر بفرلي لاهاي كيف شعر الإنجيليون المحافظون بغدر مؤتمر البيت الأبيض لهم، وخصوصًا قبول كارتر بإدراج المثليين جنسيًا في تعريف الأسرة. ونتيجة لذلك، ادعت بفرلي أنه بحلول الثمانينيات من القرن العشرين، «أصبح لذوي الميول الجنسية المثلية وجود معترف به لأنهم يريدون أن يكونوا مشمولين بتعريف الأسرة. وقد أبدينا اعتراضنا على ذلك».[23]

ظهرت بوضوح خسارة كارتر دعم معظم الإنجيليين الذين ساعدوه على الفوز بالرئاسة حين استضاف مجموعة من القساوسة البارزين على مأدبة إفطار في البيت الأبيض، وكان من بين الحضور جيري فالويل، وأورال روبرتس، وركس همبارد، وجيم باكر، وتشارلز ستانلي، وتم لاهاي. وإدراكًا من الرئيس إلى حاجته إلى الدعم في أوساط الإنجيليين المحافظين، قام في اليوم السابق بإلقاء كلمة أمام أربعة آلاف من أعضاء المنظمة الوطنية للمذيعين الدينيين، وكان يأمل في أن يتبع ذلك الخطاب مناشدة أكثر شخصية للتأييد من أبرز قادة تلك المنظمة. لكن حين ضغط الضيوف للحصول على إجابات واضحة عن أسئلة محددة ودقيقة، لجأ كارتر إلى الغموض في ردوده على تلك الأسئلة بخصوص وجهة نظره حول الإجهاض، وتملص من الإجابة حين سئل عن ندرة الإنجيليين في حكومته. ولخص تم لاهاي رأي القساوسة في الرئيس بالسؤال الآتي:

> لماذا كان كارتر الذي يعد نفسه مسيحيًا مناصرًا للأسرة، كما يزعم، يؤيد تعديل الحقوق المتساوية، علمًا بأن التعديل كما هو ثابت سيضر بالأسرة. ويأتينا برد غريب مجنون بأن تعديل الحقوق المتساوية نافع للأسرة. حسن، إنني أعلم أنه حين قال ذلك كان منفصلاً عن الواقع. لدينا رجل في البيت الأبيض يقول إنه مسيحي، ولكنه لا يدرك أن حكومته تقف على النقيض من المسيحية.[24]

شعر بول ويريتش بأن خيبة أمل الإنجيليين المحافظين من توجهات كارتر في قضايا التعليم والأسرة هي أكبر بكثير مما صرح به بعض القادة الدينيين. ورأى أن ثمة أعدادًا غفيرة من أولياء الأمور «هنا في أمريكا الحقيقية، مواطنون حقيقيون من القاعدة الشعبية»، ناضجون ليقطفهم الجمهوريون. ووصف ويريتش اللحظة التي أضاء فيها مصباح السياسة في وجهه ليستلهم حشد الإنجيليين المحافظين وتنظيمهم في صف الحزب الجمهوري:

> مهلاً لحظة، هؤلاء الناس أعدادهم غفيرة، هم موجودون ولكنهم غير منظمين. فلنأت بهم، وننظمهم، ثم نرسلهم إلى صناديق الاقتراع وننتظر ما سيحدث.[25]

وبوصف ويريتش من أنصار الفلسفة النفعية، كان يعرف كيف يحصي، وكان يعلم أن

أعداد الإنجيليين المحافظين كانت كبيرة وأنهم كانوا غير راضين عن سياسات الليبراليين. في عام 1957، قدّرت إحصائية دينية أن نحو ثمانية وخمسين مليونًا في الولايات المتحدة يتبعون الطائفة البروتستانتية، وأن أربعة وعشرين مليونًا منهم صنفوا بأنهم «أصوليون». وبعد السنوات المتقلبة في الستينيات كان البروتستانت الأصوليون الإنجيليون أسرع الفئات البروتستانتية نموًا في أمريكا. وفي استطلاع أجرته منظمة غالوب بين عامي 1977 و1978، حددت الإنجيلي بأنه، «أولاً، أي شخص مرَّ بتجربة الولادة الجديدة (بمعنى أنه نذر حياته ليسوع المسيح في أي وقت ما من حياته)، وثانيًا، بأنه يؤمن بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس، وثالثًا، بأنه شجع شخصًا آخر على الإيمان بيسوع المسيح». طبقًا لهذا التعريف، أحصى الاستطلاع الذي أجرته غالوب خمسين مليون إنجيلي، من بينهم عشرة ملايين أصولي.[26] ولا يعود تراجع أعداد الأصوليين إلى تحوُّل في المنظور اللاهوتي بقدر ما هو راجع إلى تلاشي الحدود الفاصلة بين ما هو «أصولي» وما هو «إنجيلي». ومع ذلك، يبقى العدد كبيرًا وهدفًا جذابًا للمنظمين الجمهوريين.

حتى يتسنى لنا فهم النشاط السياسي لليمين المسيحي، لا بد من أن نفهم أهدافه وإحباطاته. كان هدفه المبالغ فيه هو استعادة وضع أمريكا من حيث كونها أمة مسيحية. وتتفق جميع فئات اليمين المسيحي على جعل هذا الهدف مهمتها الأساسية. وتمنى جيري فالويل «إعادة أمريكا» إلى تراثها المسيحي وإنقاذها مما يعده عقودًا من استيلاء ذوي النزعة الإنسانية العلمانية. وتطفح خطابات بات روبرتسون بالدعوة إلى «استرجاع أمريكا» و«استعادة أمتنا»، و«استعادة إرثنا المسيحي». وتذكر الجمعية الوطنية للإنجيليين أن هدفها هو «استرداد أمريكا من أجل أولادنا». واستنكر روبرتسون مذهب الفصل بين الكنيسة والدولة لكونه مذهبًا ليبراليًا، وخطة مناهضة للمسيحية الهدف منها إقصاء الدين عن الحياة العامة. وكان كثيرًا ما يشير إلى أن تلك العبارة «الفصل بين الدين والدولة» لا وجود لها في الدستور. وتشترك جميع الفئات والمجموعات المحافظة في «لغة خطاب استرجاعية» تعكس رغبتهم في العودة إلى الوقت الذي كانت فيه أمريكا أمة مسيحية. وهم إذ يفعلون ذلك، فقد عمدوا إلى اختلاق «ماض ملائم»، بهدف تعزيز ادعاءاتهم وترسيخها من غير تسليط الضوء على حقبة تأسيس الدولة. ولإثبات تلك الدعوى، يستشهدون بكتابات المؤسسين الأوائل عن الدين، ويصف لنا جيمس هتسون هذه العملية قائلاً:

> أي طريقة أفضل لإثبات أن المؤسسين كانوا ينطلقون من مبادئ المسيحية ويعملون بموجبها من أن تستدعي أهم هؤلاء المؤسسين إلى منصة الشهادة لينطق بكلماته عن أهمية المسيحية في حياتهم؟ يستخدم جامعو كتب الأقوال المأثورة هذه الاستراتيجية ويركزون بطرق مختلفة على واشنطن،

> وجفرسون، وماديسون، وفرانكلين، وآدمز، وعلى مجموعة أقل شهرة من هؤلاء، وينتقون عبارات وردت في كتاباتهم تشهد بالتأثير المفيد للمسيحية في حياتهم وفي الصالح العام، ويقدمون تلك الأقوال بطريقة متسلسلة. وبناءً على الأدلة المقدمة، يفترض هؤلاء أنه لا أحد يمكنه أن ينكر أن المسيحية كانت قوة مكونة في تأسيس الولايات المتحدة سوى قارئ منحرف عنيد.[27]

وجد اليمين المسيحي في جورج دبليو بوش شخصًا مسيحيًا مولودًا من جديد. كان بوش على العكس من جيمي كارتر، يتحدث بلغتهم ويؤمن بوجهات نظرهم. وإلى حد أبعد مما كان عليه ريغان أو جورج و. هـ. بوش (الأب)، كان جورج دبليو بوش يعتقد أن الجماعات الدينية يجب أن تشارك بنشاط في الحياة العامة، وأن تتلقى نصيبها العادل من خزينة الدولة. وفي وصف المبادرات الدينية، كان بوش وإدارته يفضلون استخدام عبارة وصف المبادرات ذات «المنطلق الإيماني» على وصف المبادرات «الدينية». وكانوا يقصدون من استخدام تلك العبارة التمييز بين الأمريكيين الذين لديهم علاقة قوية بالإيمان الديني وأولئك الذين كانوا أكثر علمانية وأكثر أخذًا بالنزعة الإنسانية. زيادة على ذلك، فقد أرادوا أن يظهروا أولئك الذين يعارضون التدخل الديني في الحياة العامة وكأنهم يعارضون الإيمان بحد ذاته ويكونون بذلك منتهكين للحرية الدينية.

كانت نتائج «المبادرات المؤسسة على الإيمان» مثيرة ومفاجئة في بعض الحالات. ويمكن توضيحها بحالة جمعية التراث للخدمات الاجتماعية في مدينة تشارلز تاون بولاية كارولينا الجنوبية، وهي مكتب متفرع عن مركز أزمات منظمة مناهضة للإجهاض. في أواسط تسعينيات القرن الماضي، عملت هذه المنظمة «المحافظة المتشددة» التي كانت تقدم برنامج تعليم العفّة (الامتناع عن ممارسة الجنس قبل الزواج) بميزانية سنوية تقشفية تقدر بخمسة وخمسين ألف دولار، وهو مبلغ قليل ضيّق نطاقها على المجتمع المحلي. لكن وبعد عشرة أعوام، وبسبب منح اتحادية بقيمة ثلاثة ملايين دولار من حكومة بوش، وسعت المنظمة خدماتها إلى المدارس الثانوية والإعدادية في جميع أنحاء ولاية كارولينا الجنوبية، وجورجيا، وكنتاكي. وكانت منظمة هريتاج واحدة من بين عدد كبير من المنظمات ذات المنطلق الإيماني التي استفادت من قرار الرئيس بوش بتحويل مخصصات اتحادية لدعم قضايا المحافظين. ويجادل بوش وغيره من المحافظين بأن المخصصات الاتحادية، وعلى مدى السنوات الماضية حين كانت تحت سيطرة الحزب الديمقراطي، كانت تتدفق في المقام الأول على المجموعات الدينية الليبرالية وخدماتها الاجتماعية. وفي العقود السالفة، تلقت المنظمات القائمة مثل المؤسسات الخيرية الكاثوليكية، وجيش الخلاص، والخدمات

الاجتماعية اللوثرية، الجزء الأكبر من المليار دولار المخصصة سنويًا لوكالات الخدمات الاجتماعية. ثم إن الديمقراطيين أرسلوا ملايين الدولارات لمؤسسة «الأسرة المنظمة» التي تقدم خدمات منع الحمل وتنظيم الأسرة. وحين انتخب بوش رئيسًا للبلاد، تعهد أمام داعميه من المحافظين بأنهم سيحصلون على نصيبهم العادل من المخصصات، وقام بإنشاء «صندوق رأسمال الرحمة» الذي وزع قرابة 150 مليون دولار من عام 2002 وحتى عام 2005 من أجل «توسيع الدور الذي تؤديه المجموعات المحلية ذات المنطلق الإيماني في تقديم الخدمات الاجتماعية للمحتاجين». ويدّعي النقاد أن البرنامج ينتهك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. وردّت الحكومة بالإشارة إلى أن الشيء الوحيد الجديد في هذا البرنامج هو التوزيع الأكثر عدلاً في المخصصات، وأن المخصصات الاتحادية تموّل خدمات اجتماعية وليست دينية. وشجعت الوزارات العشر في حكومة بوش التي تولت توزيع المخصصات، المنظمات الدينية المحافظة على التقدم بطلبات الحصول على المال الاتحادي لتمويل برامج «إلى الأمام» المخصصة للإسكان المدعوم وتعاليم العفة.[28]

عبّر النقاد من اليمين واليسار عن قلقهم من أن يفضي تمويل المنظمات ذات المنطلق الإيماني إلى التعسف والاستغلال. ويشير الليبراليون إلى أمر رئاسي تنفيذي صدر في 12 ديسمبر كانون الأول عام 2002، يقضي باستثناء المجموعات الدينية التي تتلقى مخصصات اتحادية من الالتزام بأحكام عدد من قوانين الحقوق المدنية بما يسمح لها بالقيام بممارسات تقوم على التمييز في التوظيف وتسمح لتلك المجموعات برفض توظيف من هم خارج ديانتها. كذلك وجّه الليبراليون التهمة إلى المحافظين بأن الأموال التي تصرف على مبادرة المجموعات ذات «المنطلق الإيماني» ما هي إلا «أموال للترضية» دفعت خدمةً للمصالح الخاصة للمحافظين، مثل منظمة بات روبرتسون المسماة «عملية البركة» التي تلقت ما يربو على 20 مليون دولار من صندوق الرحمة ووزارة الزراعة. وعبّر المحافظون أيضًا بدورهم عن قلقهم من تلك السياسات المبنية على منطلق إيماني. جاء ذلك على لسان النائب مارك إدوارد سودر، من ولاية إنديانا، الذي أعرب عن ذعره من أن برنامج مكافحة المخدرات الاتحادي قد تحوّل إلى «برنامج سياسي»، موضحًا أن الحكومة لم تستطع إقناع مؤيديها من الجمهوريين إلا بعد أن أثبتت لهم أن المخصصات ستعود بالنفع على المنظمات المحافظة التي تقدم خدمات اجتماعية. ووصف غروفر نوركيست، رئيس منظمة الأمريكيين من أجل الإصلاح الضريبي، عملية تقديم المنح الحكومية للمؤسسات ذات المنطلق الإيماني بأنها «مفسدة».[29] «إن الخطر يكمن في أن أي مجموعة تحصل على المال من الحكومة ينتهي بها المطاف إلى مصالح الدولة بدلاً من المحتاجين إليها الذين يحاولون أن يخدموهم في مناطقهم... إن الشخص الذي يكتب الشيك هو الذي يضع القوانين».[30]

فضلاً عن دعم البرامج المحلية ذات «المنطلق الإيماني»، حدد الرئيس جورج دبليو بوش سياسته الخارجية بمعايير دينية. ففي خطاب ألقاه في 11 مارس آذار من عام 2004، أمام الجمعية الوطنية للإنجيليين، أعلن بوش أن أمريكا دولة تضطلع «بمهمة»، وهي مهمة القضاء على الإرهاب في العالم. وقال مستخدمًا مصطلحًا آخر عزيزًا على الإنجيليين إن الدولة «مكلفة» من الرب بتخليص العالم من الشر، ونشر الحرية والديمقراطية.[31] وكان من بين العناوين الموضوعية الرئيسة في عملية إعادة انتخابه رئيسًا للبلاد هو أن أمريكا هي وكيل الرب للحرية. وقال مخاطبًا الجمهور: «إن الحرية ليست قيمة أمريكية للعالم، بل هي منحة من الرب إلى كل رجل وامرأة في العالم». بهذه النظرة إلى العالم من زاوية الخير مقابل الشر، وضعت حكومة بوش خطوطًا واضحة المعالم بين الدول، فصنفت العراق، وإيران، وكوريا الشمالية ضمن «محور الشر». وفي الوقت الذي حدد فيه بوش «الخير» بأنه الحرية التي وهبها الرب، فإنه حين فصّل في معنى الحرية قدم وصفًا كأنه مقتبس من الليبرالية المدنية الأمريكية: رعاية صحية جيدة، وتعليم جيد، وحكومة مستجيبة.[32] ولم نشهد أي رئيس أمريكي منذ ودرو ويلسون يتبنى دبلوماسية «تبشيرية» مثل هذه.

إضافة إلى مؤازرة رؤساء متعاطفين، شاهد اليمين المتدين تحولاً داخل المحكمة الاتحادية العليا جعلها أكثر تعاطفًا مع القضايا التي تهم المحافظين. ونتيجة لقيام الرؤساء الجمهوريين بتعيين قضاة محافظين، بدأت المحكمة الاتحادية العليا منذ بداية الثمانينيات وحتى الوقت الراهن، بنقض عرى مبدأ الفصل بين الدين والدولة الذي ترسخ في الأحكام القضائية السابقة للمحكمة حين كانت أكثر ليبرالية آنذاك. وقد أزاح الرئيس رونالد ريغان المحكمة إلى اليمين حين قام بتعيين ويليام رينكويست رئيسًا للمحكمة عام 1986، وبتعيين أنتونين سكاليا وآنثوني كينيدي قضاة فيها. وأضاف جورج هـ. و. بوش (الأب) قاضيًا محافظًا آخر حين رشّح كلارنس توماس لعضوية المحكمة، ودفع جورج بوش (الابن) المحكمة مزيدًا باتجاه اليمين حين قام بترشيح جون روبرتس رئيسًا للمحكمة، وصاموئيل آليتو قاضيًا. وتبنت المحكمة ذات الأغلبية المحافظة مذهبًا توفيقيًا لدور الدين في الحياة العامة. ففي قضية مدرسة مجتمع ويست سايد ضد مرجنز لعام 1999 قضت المحكمة بعدم دستورية الحظر الذي فرضته المدرسة على ناد طلابي مسيحي من عقد اجتماعاته في مباني المدرسة بعد ساعات الدوام خلافًا للأندية الطلابية الأخرى التي يسمح لها بعقد اجتماعات مشابهة. ومع أن مثل هذه الاجتماعات تتطلب وجود موظف من المدرسة لغايات الرعاية، إلا أن تكلفة عقد اجتماع النادي في مبنى المدرسة تعد تافهة بحسب رأي المحكمة، وأنها لا تصل إلى حد التوريط غير الملائم للحكومة في الدين. وفي قضية روزينبرغر ضد جامعة فيرجينيا لعام 1995، نقضت المحكمة قرار رفض الجامعة تمويل مجلة «الصحوة الواسعة» الموجهة

للطلاب وذات «التوجه المسيحي». وقالت المحكمة إن المخصصات التي تصرف على المجلة تأتي من الرسوم الإجبارية التي يدفعها الطلبة، وأن حرمان فئة من الطلاب من نصيبهم من تلك المخصصات يعد تعديًا على حرية التعبير وينطوي على مخاطرة «تشجيع التحيّز أو العداء ضد الدين».[33] وبينما كان اليمين المتدين يشجع هذه الخطوات الأولية في تفكيك لبنات الجدار العازل بين الكنيسة والدولة، كان ينتظر بفارغ الصبر من المحكمة أن تعلن العدول عن حكم سابقة روضد ويد، تلك القضية التي تمثل في نظر المحافظين المتدينين رمز التحول الإلحادي في أمريكا.

## معارضة اليمين المتدين

واجهت ادعاءات اليمين المتدين معارضة من قبل المتدينين والعلمانيين على حد سواء وفي أكثر من جبهة. إذ عارض بعضهم الاستئثارية التي تدعيها أي مجموعة تنصب نفسها ناطقًا باسم جميع الأمريكيين في القضايا الأخلاقية. ويرون أن «الأخلاق والفضيلة ليستا قضايا يستأثر بها اليمين المتدين حصريًا دون غيره، ولا هي حتى قاصرة على الدين». بل هي قضايا تهم المواطنين وتعنيهم جميعًا. وانطلاقًا من تأثرهم بالأفكار العلمانية وكذلك الدينية، وخوفًا من أن يتسبب الدين في تفرقة الناس، فقد «حرص المؤسسون على «عدم وضع نص دستوري يكلف الحكومة الوطنية بتوجيه مواطنيها في القضايا المتعلقة بالضمير الأخلاقي والديني». إنهم لم يعتقدوا بأن وظيفة الحكومة الاتحادية إيجاد مواطنين يتحلون بالأخلاق الحميدة، بل كانوا يعتقدون أن المواطنين ذوي الأخلاق هم الذين صنعوا مجتمعًا ديمقراطيًا. إن الأخلاق أساسية في الديمقراطية، فالمجتمع الحر والمستقل لا يمكنه أن يعمل دون الرحمة، والرأفة، والاستقامة، والنزاهة، ولا يمكنه كذلك أن يقوم بوظائفه إلا إذا شعر الناس فيه أن المظالم الواقعة على جيرانهم إنما هي جراح اجتماعية تؤذي المجتمع بأسره». إن الفضائل الجمهورية تتطلب من المواطنين وهم يسعون لتحقيق مصالحهم الخاصة أن يأخذوا في الحسبان تأثير أفعالهم على الآخرين.[34] إن التنشئة الأخلاقية هي من اختصاص الأسرة والمدارس والمؤسسات الدينية، وهذه جميعها تعمل خارج نطاق سلطة الحكومة.

ثمة من يعارض اليمين المتدين استنادًا إلى الأسس ذاتها التي اعتمد عليها الأمريكيون الأوائل حين اعترضوا على الناشطين المتدينين عبر التاريخ الأمريكي، وهي أن هؤلاء النشطاء قد أصبحوا حزبًا «للصواب الديني». ويرى إسحاق كرامنك ولورنس مور، المؤرخان اللذان وضعا هذا المصطلح، أن الصواب الديني هو أن تدّعي مجموعة أنها تمثل الإيمان الحقيقي الأوحد. وحين تتسلح المجموعة بهذا اليقين، فإنها ستسعى إلى حماية رسمية

لنظامها ومعاييرها الأخلاقية. وحين تُحرَم من الحصول على الاعتراف الدستوري الذي وضعه مخططو «السياسات الملحدة» فإن أنصار الصواب الديني يدخلون الساحة السياسية لتحصيل ذلك الاعتراف والسلطة التي رفض الآخرون منحهم إياها في ساحة دينية تتمتع بالحرية والتنافسية. ويقترح بعض النقاد أن أنصار اليمين المتدين يقدمون أنفسهم على أنهم «ضحايا» حين يلجؤون إلى طلب الحماية والدعم الحكوميين. وصورة «الإنجيلي الضحية» ليست جزءًا من الانطباع الذي يروج له اليمين المتدين، ومع ذلك، يرى بعض النقاد أن ذلك التصور هو من بين الأفكار الرئيسة الشائعة في خطاب الحركة. ويرفض باري لين من منظمة «الأمريكيون المتحدون من أجل الفصل بين الكنيسة والدولة»، الفكرة القائلة بأن الإنجيليين والأصوليين هم ضحايا التعصب المعادي للمسيحية في الولايات المتحدة. ويقول: «إن ما يشتكون منه هو إخفاق الحكومة في المساعدة على الترويج لمذهبهم». ويتفق العالم السياسي ماثيو موين مع الفكرة القائلة بأن اليمين المتدين قد تبنى خطاب «الضحية» ويرى أنها «خطة ذكية ومحسوبة للاستفادة من خزان المشاعر الإيجابية نحو الضحية في المجتمع الأمريكي»، وللإنجيليين سجل طويل في جعل «العالم» عدوًا ومضطهدًا للمسيحيين. ويستشهدون بالعهد الجديد دليلاً مؤكدًا على أن كون المرء مسيحيًا هو أن يكون مضطهَدًا. ويجد اليمين المسيحي على الدوام في كل مناسبة دليلاً على أن الأمريكيين «ذوي النزعة الإنسانية العلمانية» يشنون حربًا منظمة على الإيمان المسيحي.[35] ويشير كل من كرمنك ومور إلى أنه حين يدخل أنصار الصواب الديني الساحة السياسية، فعليهم أن يخلعوا عباءة الضحية، وأن يتوقعوا المعاملة الخشنة التي يواجهها غيرهم من الناشطين السياسيين في سياسة المصالح الخاصة.[36] إنهم بذلك يرددون وجهة نظر جيمس ماديسون الذي عدَّ الجماعات الدينية من ضمن مجموعات المصالح الخاصة، وكذلك يرددون أمله في أن غيرة كل واحدة من بعضها بعضًا ستلغي مساعي تعظيم الآخرين.

بعض الجماعات الدينية تفند قائمة اليمين المتدين المحددة للقضايا الأخلاقية، ويدّعون أن بعضها قضايا كاذبة. على سبيل المثال، يقولون إن طلبة المدارس الحكومية ليسوا ممنوعين من الصلاة، بل يمكنهم الصلاة بصمت في أي وقت. والمنع الوحيد هو أن تكون الصلاة برعاية المدرسة أو الولاية. ويشير آخرون إلى أن نوع الصلاة التي يروج لها اليمين المتدين هي الصلاة التي حث المسيح أتباعه على تجنبها. فبدلاً من أن يقوم المرء بالمراءاة بإيمانه عن طريق الصلاة في الأماكن العامة، كالصلاة في الشوارع، على المرء أن يتحرى مكانًا هادئًا منزويًا ويصلي صلاته في مكان خاص. ويشير آخرون إلى التعارض وعدم الانسجام في موقف اليمين المتدين حين يدّعي أنه من أنصار «الحق بالحياة». فبينما يصفون إجهاض الأجنة بأنه جريمة قتل متعمد، نجدهم يلتزمون الصمت إزاء قتل جنود

العدو والمدنيين في الحروب التي تشنها أمريكا، وليس لديهم أدنى ارتياب تجاه الإعدامات التي تقوم بها الدولة بحق المجرمين المدانين. ويعترض بعض خصوم الصواب الديني على موقف اليمين المتدين المتسم بالنفاق والشح تجاه من يسمونهم العصاة الآثمين. ومرة أخرى، تكمن التهمة في التحديد الضيق للسلوك الآثم. فهم يعدون الأشخاص ذوي الميول الجنسية المثلية آثمين، على سبيل المثال، ولكن قلما نجد الإنجيليين يدينون رجال الأعمال الفاسدين.

بينما كان هجوم الليبراليين المتدينين والعلمانيين متوقعًا، كشف انشقاق بعض الرموز المؤيدين لليمين المتدين عن التصدعات داخل الحركة. ففي عام 1999، صرح بول ويريتش، الذي كان له دور جوهري في ربط مصالح اليمين المتدين بمصالح الحزب الجمهوري، قال في رسالة مفتوحة وجهها إلى المحافظين: «أعتقد أننا خسرنا على الأرجح الحرب الثقافية». ومع أنه كان يعتقد بوجوب استمرار المعركة، إلا أنه خلص إلى أن النشاط السياسي لم يكن هو السبيل الأفضل. بل إنه في الحقيقة قال: «إنني أعلم أن كل ما فعلناه على مدى ثلاثين عامًا لم يأت بنتيجة، وإننا وإن كنا نناضل ونتنتصر في السياسة، فإن ثقافتنا قد فسدت لتصل إلى شيء أقرب ما يكون إلى الهمجية».[37] وفي تلك السنة نفسها، توصل كل من كال توماس، وهو كاتب صحفي محافظ ومؤيد قديم للأغلبية الأخلاقية، وإد دوبسون، وهو مساعد سابق لجيري فالويل، إلى تلك النتيجة ذاتها. وكانا قد أعلنا في كتاب لهما بعنوان «المخدوعون بالقوة» Blinded by Might فشل الأغلبية الأخلاقية بوصفها قوة سياسية. ويرى دوبسون أن اليمين المتدين أخفق في كبح موجة الجريمة، والمثلية الجنسية، والإباحية، والإجهاض، وفي ذلك قال: «لقد فشلنا في كل بند من بنود بيان تأسيس الأغلبية الأخلاقية من منظور تشريعي وقضائي». وذكر توماس أنه قد آن أوان أن «يعترف المحافظون المتدينون بأننا خسرنا المعركة لأننا نستخدم السلاح غير المناسب». وكما فعل ويريتش، لم يهجر دوبسون وتوماس المواقف الأخلاقية التي أعلن عنها اليمين المتدين، ولكنهما دعوا إلى تغيير الوسائل، بحيث تتركز إحداها في البيوت، والكنائس، والمجتمعات المحلية، وليس في أروقة السلطة. وأكثر ما أثار استياء المحافظين من كتابهما هو رفض توماس الفكرة التي تقول بأن أمريكا تتمتع بمنزلة «الأمة الأكثر رعاية» في عين الرب، أو أنها كانت مرة «أمة مسيحية». وشدّد توماس على أن اليمين المسيحي «ميّز أمريكا بعيدًا عن بقية دول العالم وفوقها. وهذه هرطقة». ودعا هو ودوبسون المسيحيين إلى تغيير ثقافة أمريكا عن طريق طاعة القانون الرباني، وليس عن طريق سياسات الانتخاب التي تعزز الغرور المسيحي بدلاً من الإصلاح الأخلاقي.[38]

على الرغم من عدم اشتهار القس غريغوري بويد، راعي كنيسة كبيرة مزدهرة في مدينة مابلوود، بولاية مينيسوتا، على المستوى الوطني، لكنه مثال على الأعداد المتزايدة من

رجال الدين الذين ينأون بأنفسهم عن اليمين المتدين. فهو رجل دين محافظ، ويتعاطف مع اليمين المتدين في كثير من المواقف المرتبطة بالقضايا الأخلاقية، ولكن بويد بدأ يقاوم الإغراء الملح والمتزايد من قبل الناشطين السياسيين لاستخدام كنيسته للترويج لقضايا المحافظين ومرشحيهم في حملة انتخابات الكونغرس عام 2006. «طُلب منه أن يعلن عن إقامة مظاهرة مناهضة للمثليين جنسيًا، وأن يقدم من على منصة الوعظ مرشحًا محافظًا لجمهور المصلين، وأن يضع على جدار مدخل الكنيسة لوحة كبيرة مناهضة للإجهاض. كان يرفض في كل مرة لاقتناعه بأن الكنيسة قد باتت منغمسة في العالم المادي إلى الحد الذي أفقدها رسالتها الروحية. وفي سلسلة مكونة من ست مواعظ بعنوان «الصليب والسيف» قال بويد: «يجب على الكنيسة أن تتجنب السياسة، وأن تتخلى عن التفسير الأخلاقي في قضايا الجنس، وتحجم عن الادعاء بأن الولايات المتحدة «أمة مسيحية» وتتوقف عن تمجيد الحملات العسكرية الأمريكية». ومع أنه يصعب وصفه بالليبرالي، لأنه مناهض للإجهاض، والمثلية الجنسية، يخشى بويد أن تؤدي المعركة السياسية في سبيل كسب الحرب الثقافية إلى أن تخسر الكنيسة روحها. وقال في إحدى المواعظ: «حين تكسب الكنيسة الحروب الثقافية فإنها تخسر حتمًا. وعندما تغزو العالم، تصبح هي العالم. وحين تضع ثقتك بالسيف، فإنك ستخسر الصليب». وبعد أن أعلن بويد انشقاقه العلني عن اليمين المتدين، بقي معظم رعيته في الكنيسة، وانسحب منها حوالي ألف عضو من أصل خمسة آلاف.[39]

عضو مجلس الشيوخ السابق جون دانفورث من الحزب الجمهوري، هو الآخر من الناقدين لليمين المتدين لسبب رئيس وحيد من وجهة نظره، وهو تأثيره السلبي في الحزب الجمهوري. لقد كان دانفورث قسًا مرسمًا في الكنيسة الأسقفية، ويعد من الجمهوريين المعتدلين، ألف كتابًا في أثناء الحملة الانتخابية للكونغرس عام 2006، وصف فيه الدين بأنه «عامل فرقة وانقسام في الولايات المتحدة اليوم». زيادة على ذلك، «اتهم اليمين المتدين ومناصريه السياسيين بخلق حزب طائفي». وأعلن أن قادة الحزب الجمهوري يبذلون قصارى جهدهم لإرضاء أكثر المؤيدين تشددًا في صفوف المحافظين، وأنهم أثبتوا أنهم «ليسوا مسيحيين متواضعين، ولا هم بالساسة المؤثرين». رفض ريتشارد لاند، وهو زعيم محافظ ضمن المؤتمر المعمداني الجنوبي، ما جاء به دانفورث قائلاً إنه كان جزءًا من المشكلة في الحزب الجمهوري قبل أن يمد الحزب يده لليمين المتدين.[40] ويمثل كل من دانفورث ولاند وجهين متقابلين داخل الحزب الجمهوري بخصوص تأثير اليمين المتدين. فدانفورث يريد القليل، في حين يرغب لاند في المزيد.

عشية انتخابات الكونغرس عام 2006، أنحى عضو مجلس الشيوخ من تكساس وزعيم الغالبية السابق في مجلس النواب، دك آرمي، باللائمة على حماسة عناصر معينة من

اليمين المتدين في خسارة الحزب الجمهوري للتأييد العام. وأشار تحديدًا إلى جيمس دوبسون مؤسس «منظمة التركيز على الأسرة» ورئيسها، إضافة إلى غيره ممن «نصبوا أنفسهم قادة مسيحيين» الذين، بحسب وجهة نظر آرمي، مارسوا تأثيرًا كبيرًا في الحزب. رأى آرمي أن إصرار اليمين المتدين على دفع الحزب الجمهوري إلى تبني موقف حزبي في قضية تيري شيافو وحقها بالموت، كان واحدًا من بين الأمثلة التي توضح رضوخ الحزب الجمهوري لأناس مثل دوبسون. وأضاف أن دوبسون «وعصابته» كانوا «متنمرين، وقطاع طرق» يحاولون ابتزاز الحزب لاتباع أهدافهم الضيقة. وأكد آرمي أنهم تسببوا في انقسام أنصار الحزب. لقد فرقوا «حركة المسيحيين المحافظين» إلى معسكرين: معسكر الذين يرغبون في ممارسة دينهم دون تدخل جائر من الحكومة، ومعسكر «المتعاطفين مع الحكومة الكبيرة، الذين يريدون فرض رؤيتهم الخاصة بالاستقامة على الآخرين».[41]

سارع المدافعون عن اليمين المتدين بالرد فورًا. انبرى القاضي روي مور، الرئيس السابق للمحكمة العليا بولاية آلاباما الذي تحدى تنفيذ حكم قضائي بإزالة نصب نقشت عليه الوصايا العشر من مبنى المحكمة، للرد على انتقادات آرمي. وأشار في مقالة نشرت في صحيفة واشنطن تايمز إلى أن اليمين المتدين ذاته الذي ينتقده آرمي كان هو صاحب الفضل في فوز الجمهوريين في انتخابات عام 2000 و2004. وحمّل مور الرئيس جورج بوش المسؤولية لأنه تنكب «تراثنا الرباني»، والذي يعني لمور التراث المسيحي، حين أعلن الرئيس في مؤتمر صحافي أن «المسيحيين والمسلمين يعبدون الإله نفسه».[42]

ومع أن النقاد ربما يشجبون غايات اليمين المسيحي ومُثُله، إلا أنهم يرون أنه أكثر فاعلية من المسيحيين الليبراليين في تقديم رسالته إلى الناس. ويكمن جزء من المشكلة في التعاطي الرزين العقلاني الذي تتبعه الطوائف الأكثر ليبرالية. فقد أدركوا تعقيدات الحداثة وقاوموا محاولات «تبسيط الكتاب المقدس». مثل هذا التوجه، لا يستميل الذين يبحثون عن اليقين في خضم الغموض وعن البساطة في خضم التعقيد. المحافظون هم إحيائيون ويرون أنفسهم أنهم امتداد للتراث الإحيائي الأمريكي القديم. ويثير الإحيائيون الاحتياجات العاطفية لدى الجمهور ويدعون أنهم يقدمون شيئًا ليس بأقل من حياة جديدة للذين يخضعون لتجربة الولادة الجديدة. وفي الأوقات المليئة بالخوف وعدم اليقين، يقدم الإحيائيون الأمل والاطمئنان، في جانب، وفي الجانب الآخر، يقدمون كبش فداء جاهزًا يضعون على عاتقه اللوم والمسؤولية عن المشكلات التي يواجهها المرء.[43]

أبدى اليمين المسيحي مهارات تثير الإعجاب في بناء الكنائس العملاقة الجديدة، وشبكات التواصل الحديثة، والمنظمات المؤثرة للضغط على القرار السياسي. ونظرًا لامتعاض المسيحيين المحافظين من وسائل الإعلام السائدة التي يعتقدون أنها تبث أفكار النزعة

الإنسانية وتهزأ بالمبادئ المسيحية، فقد أقاموا وسائل إعلام بديلة تروج لأفكارهم، وأظهروا ذكاءً حادًا في توظيف المنافذ الإعلامية الجديدة مثل التلفاز المدفوع وشبكة الإنترنت على وجه الخصوص. وكان رالف ريد و«الائتلاف المسيحي» في طليعة الذين أرشدوا المسيحيين المحافظين إلى كيفية التنظيم على مستوى القاعدة الشعبية لإحداث التأثير السياسي. وما من شك في أن اليمين المسيحي لم يعدم طرقًا فاعلة في توصيل رسالته إلى البروتستانت المحافظين. وكان التحدي الأكبر الذي يواجهه اليمين المتدين يكمن في كيفية توسيع دائرة تأثيره. ذلك أن توسيع دائرة التأثير يعني إعادة تغليف الرسالة بما يجعلها سائغة ومقبولة لدى الأفراد الذين لا يشاركون الأصوليين أفكارهم المتشددة جدًا. لكن كان هناك كثيرون في اليمين المتدين ممن لا يرغبون في أي تنازل عن رسالتهم، وكان هدفهم هو «استعادة أمريكا»، وهذا يعني تحويل البلاد إلى جمهورية مؤسسة على الكتاب المقدس.[44]

إن أحد أهداف اليمين المتدين هو نشر إنجيلية نطاق واسع، ومن بين طرق التعبير عن هذا الهدف ظهور الكنائس العملاقة. لقد كان ازدياد أعداد الإنجيليين المشاركين في الصلاة يعكس الحالة الاجتماعية والاقتصادية الرفيعة، ما دفع الإنجيليين إلى البحث عن قاعات أكبر لاستيعاب الأعداد المتزايدة من جمهور المؤمنين. كانت الحشود الجماهيرية التي يعقدها القس بيلي غرام ويطلق عليها «الحملات الصليبية» تملأ الساحات العامة مثل حديقة ميدان ماديسون، وكذلك حملات روبرت شلر التي يقيمها في كاتدرائية كريستال في غاردن غروف في كاليفورنيا. بدأ البروتستانت المحافظون في أواخر سبعينيات القرن الماضي ببناء صروح ضخمة تتسع لآلاف بل وحتى عشرات الآلاف من المصلين. كانت هذه الكنائس بطرازها المعماري وخدماتها الداخلية نقطة تحوّل عن الطراز «التقليدي» للكنائس، وكانت تبدو في مظهرها أقرب إلى المسارح ومراكز المؤتمرات. واستعارت هذه المباني من العمارة العلمانية كي توفر الإضاءة والراحة للمصلين، وكان وجود مقصف للوجبات الخفيفة، فضلاً عن الموسيقا المعاصرة، سببًا في جعل تلك الكنائس أكثر جذبًا للأعضاء الأصغر سنًا. ويوظف القساوسة أحدث الأجهزة الإلكترونية بدءًا من البث عن طريق جهاز الآيبود إلى التقديم متعدد الوسائط للتواصل مع الجمهور داخل المبنى وخارجه. ومن عجيب المفارقة أن قساوسة اليمين المتدين وهم يلقون موعظة محافظة ذات نظرة رجعية يستخدمون في نقلها وسائل حديثة ذات نظرة تقدمية. لقد تعمدوا تشييد تلك الكنائس بحيث تبدو علمانية المظهر مثل مراكز التسوق بغية جذب الناس من المجتمع العلماني. وعملوا على تنظيم تلك الكنائس بالطريقة التي تدار بها الشركات، حيث يحتل القسس مكان الرؤساء التنفيذيين أو رواد المشاريع. ويوضح أحد الذين بحثوا ظاهرة الكنائس العملاقة هذه المقاربة باختصار مفيد: «لم تعد الكنيسة التقليدية العادية مكانًا مناسبًا لمن ليس له كنيسة»[45].

بينما زعم اليمين المتدين أن الفضل يعود إليه في عودة ظهور الحزب الجمهوري، وكذلك في «الثورة الريغانية»، فإن الأدلة تشير إلى أن المحافظة الدينية إنما هي تفسير واحد من بين عدد من التفسيرات. إن الآراء المتغيرة حول القيم الاجتماعية والأخلاقية الأمريكية ذات تأثيرات لا يمكن إنكارها في التحولات الانتخابية التي بدأت في تسعينيات القرن العشرين. يشير الناخبون الذين أدلوا بأصواتهم في حوارات أجريت على أبواب مراكز الاقتراع إلى أن القيم الثقافية واهتماماتهم المالية كانت عوامل مؤثرة في توجيه اختياراتهم الانتخابية. ويشكك بعض المحللين في دور الدين في السياسة الأمريكية، مفترضين أن مجتمعًا يقيس النجاح الوطني والشخصي وفق معيار «الدولار العظيم» فإن الاقتصاد والتوقعات الاقتصادية هي التي تهيمن على التأثير في الأنماط الانتخابية. وفي تحليل لانتخابات عام 1992، حين تمكن الديمقراطيون من تحطيم ائتلاف الجمهوريين، ونتائج انتخابات عام 1994، حين أطاح الجمهوريون بسيطرة الديمقراطيين على الكونغرس، وجد روي تايكسيرا وجويل روجرز أن العوامل غير الدينية كانت مقنعة. وخلصا إلى أن «السبب الرئيس في تغير أصوات الناخبين يكمن في تراجع مستويات المعيشة، وفي الفشل المتواصل لكلا الحزبين السياسيين في معالجة هذه المشكلة بنجاح». وحددا على وجه الخصوص «البيض غير الحاصلين على شهادة جامعية» بوصفهم المجموعة المحورية من بين الناخبين التي يفسّر تحوُّل ولاءاتها السياسية التغيير الذي حدث في النتائج الانتخابية.[46]

يوصي عالم الاجتماع الديني كينيث والد بتوخي الحذر في قبول الادعاءات الصادرة عن أي جماعة دينية وتصديقها بشأن العملية الانتخابية. وأول الأسباب في ذلك، يشير والد إلى الصعوبة التي تكتنف تقدير التأثير حين لا تكون الهوية الدينية للناخبين واضحة دائمًا. أما ثانيها، فقد، وجد والد أن الإنجيليين كان لهم تأثير حقًا «وفق بعض المعايير». ولكنه انتهى في المقام الثالث إلى أنه «لا يبدو أن اليمين المتدين كان المسبب الرئيس في تلك التغييرات». ولعل أكبر تأثير لليمين المتدين عند والد كان في رفع نسبة عدد المقترعين. فحين يخرج الإنجيليون بأعداد غفيرة للتصويت، كما فعلوا عام 1994، فإن الحزب الجمهوري يكون هو المستفيد.[47] وحين يقل عددهم، كما حدث عام 1998، يكون الديمقراطيون هم المستفيدين. والعبرة هي أن الساسة الذين يتجاهلون الإنجيليين يعرضون أنفسهم للخطر بعمل أيديهم.

# الفصل الثامن

عودة ظهور اليسار المتدين
الحرب الثقافية الأمريكية في مطلع
القرن الواحد والعشرين

# الفصل الثامن

لم يواجه اليمين المتدين في العقود الثلاثة الأولى لظهوره قوة سياسية سوى القليل من المعارضة المنظمة من تحالف اليسار المتدين. ولئن قام أفراد من منظمات مسيحية ليبرالية ويهود ليبراليون بمهاجمة اليمين، إلا أن تلك الجهود كانت تفتقر إلى التنسيق. إضافة إلى ذلك، كان معظم اليسار المتدين ينتمون إلى الحزب الديمقراطي، وهو ما يعني أنهم كانوا أعضاء في حزب يُعرف عنه التردد في الترويج لأي حركة دينية يمكن أن توصف بالحصرية، أو أن تتهم بمحاولة إقامة مؤسسة دينية رسمية. بيد أنه ومع تتابع الإخفاقات الانتخابية للحزب الديمقراطي التي اختتمت بإعادة انتخاب جورج بوش عام 2004، استلهم بعض القادة الليبراليين فكرة تنظيم يسار متدين يمكنه أن يقدم رؤية وأهدافًا أخلاقية بديلة، تحل محل اليمين المتدين.

على الرغم من وقوع اليسار المتدين واليمين المتدين على طرفي نقيض في الطيف السياسي الديني، لكن يجمعهما تاريخ مشترك قديم. إذ يعود السجال بينهما على تقديم رؤى أخلاقية متنافسة للأمة إلى الجدل الأصولي – الحداثي الذي ظهر في مطلع القرن العشرين على أقل تقدير. ونال كل فريق منهما نصيبه من النجاح في رسم السياسة العامة. وعانى كل منهما من الإقصاء إلى الهامش حين يحتل الآخر مكانًا بارزًا في السياسة الوطنية. ثم إن كليهما قد أقام تحالفاته وبرامجه نتيجة استيائه من عدم احترام الساسة العلمانيين للحساسيات الروحية والهموم الأخلاقية. إن اليسار المتدين الحالي هو خَلَف الليبراليين البروتستانت، والكاثوليك، واليهود، الذين كان لهم صوت بارز في التأثير في السياسات الليبرالية وبرامجها قرابة الأربعين عامًا الممتدة ما بين 1932 و1968، والتي هيمنت عليها حكومات ديمقراطية بأغلبية في الكونغرس. وحين قامت شراكة ناجحة بين الحزب الجمهوري واليمين المتدين في سبعينيات القرن الماضي، أقصي الليبراليون المتدينون عن المسرح العام لثلاثين عامًا بعد أن استحوذ اليمين المتدين على ضمير الأمة الأخلاقي.

عندما دعا القس جيري فالويل في الوقت نفسه تقريبًا في السبعينيات إلى تأسيس «الأغلبية الأخلاقية» والنهوض لاستعادة أمريكا التي ضلت سبيلها، كان مايكل لرنر يقوم بتقييم المشهد الأخلاقي والسياسي للبلاد. ولرنر هذا ناشط اجتماعي ليبرالي، ومتخصص في العلاج النفسي قبل أن يصبح حاخامًا يهوديًا. شعر لرنر، كما فعل فالويل، بالأسى مما شاهده في الستينيات، وكان مهمومًا من مخاوف تختلف عن تلك التي أقلقت فالويل: فبدلاً من التركيز على الإجهاض وقضية رو ضد وايد، كان لرنر يعترض على حرمان السود من الحقوق المدنية الأساسية، وبدلاً من المطالبة بزيادة القدرات العسكرية الوطنية، كان لرنر يعارض السياسة الأمريكية في فيتنام، حيث قتل فيها الآلاف من البشر، وبينما أثنى فالويل على اليد الخفية التي تقود الاقتصاد الأمريكي الحر، شجب لرنر الدمار الذي حل بالبيئة

على يد الشركات التي ما فتئت تبحث عن جني المزيد من الأرباح. كان الرجلان كلاهما ديمقراطيين طيلة حياتهما، لكن آمالهما خابت في الحزب مع تقدمهما في العمر.

انفصل فالويل عن الحزب الديمقراطي لتتلقاه أحضان الحزب الجمهوري، أما لرنر، فبقي في صفوف الحزب الديمقراطي على أمل أن يجد يومًا ما دعمًا سياسيًا لنظرته الأخلاقية. ولكن أمره انتهى إلى خيبة الأمل على الرغم من أنه رأى في البداية بوادر تشجيع. لقد تبنى قادة الحزب الديمقراطي حركة النسوية، وحركة أنصار البيئة، وكان لرنر يأمل أن يرحب الحزب «بالقوى الليبرالية والتقدمية.. وينهي الحرب الباردة، ويسخّر الموارد الأمريكية الضخمة في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية». وتمنى أن يصبح الحزب قوة أخلاقية عظيمة تدعو الأمة إلى توسيع المُثُل العليا التي تأسست عليها الحرية والعدالة للجميع. لكن بدلاً من ذلك، كما يتأسف لرنر، انصرف الحزب عن تقاليده القديمة في النضال في سبيل هذه القيم الخالدة، وتحوّل إلى ناطق بلسان المصالح الدنيئة. وبدلاً من أن يقدم للأمة رؤية أخلاقية رفيعة، نكّس الحزب نظره، على ما جاء على لسان أنجح ساسته في الربع الأخير من القرن العشرين، مذكرًا المؤمنين «إنه الاقتصاد، أيها الأحمق». ومن المفارقة أن الملايين من الديمقراطيين تركوا الحزب، بمن فيهم أشخاص كان بقاؤهم في الحزب الديمقراطي أفضل بكثير لمصالحهم الاقتصادية من سياسات الحزب الجمهوري الذي ذهبوا إليه. وأمام هذه الحيرة في تفسير انصراف جزء مهم، وطبيعي، على ما يبدو، من القاعدة الشعبية للحزب الديمقراطي، عقد لرنر العزم على البحث عن الأسباب.[1]

وجد لرنر ورفاقه الباحثون ما أطلق عليه «أزمة روحية في البلاد» وذلك في دراسة أجريت برعاية معهد العمل والصحة العقلية. وبعد إجراء مقابلات مع شريحة من العاملين والعاملات من الطبقة الوسطى من مختلف أنحاء البلاد، اكتشفوا رابطًا مشتركًا لدى الجميع: خيبة أمل فيما يؤملونه من الوظيفة، وخواء الحلم الأمريكي، واستمعوا مرارًا وتكرارًا إلى الأفراد يقولون إنهم ينشدون شيئًا أكثر مما تقدمه الوظيفة لهم، يريدون أن يجدوا معنى في حياتهم أبعد من أنفسهم، وأبعد من الرفاه المادي. يريدون أن يشعروا بأنهم يقدمون شيئًا للإنسانية. ويعترف لرنر أن فالويل ومنظمة الأغلبية الأخلاقية قد اهتموا بهذه الرغبات. ومع أن لرنر يختلف تمامًا مع رؤية فالويل الأخلاقية، إلا أنه يعتقد أن القس المحافظ قد طرق وترًا حساسًا، وأنه بسبب ذلك أصبح الحزب الجمهوري في نظر الملايين الحزب الذي يولي قيمهم الاهتمام والاحترام. وبدلاً من أن يتجاهل لرنر اليمين المتدين وينظر إليه بوصفه جزءًا من «مؤامرة يمينية» واسعة، كما يفعل كثير من الديمقراطيين، بدأ لرنر ومن يشاطره القلق، بالحديث عن رؤية جديدة مقدمة من اليسار المتدين. ومع أن

# الفصل الثامن

اليسار المتدين كان منذ البداية ناشطًا في السياسات الأمريكية، داخل الحزب الديمقراطي في المقام الأول، إلا أنه اليوم يواجه تحديات جديدة.. كيف تقنع حزبًا متشككًا ومن بعده تقنع جمهورًا متشككًا؟

إن «عودة ظهور» اليسار المتدين تنبئ عن عودة للدور الذي قام به في سابق عهده حين كان قوة مؤثرة في السياسة الأمريكية قبل أن يتلاشى وجوده إثر صعود اليمين المتدين في سبعينيات القرن العشرين. وعلى مدى معظم القرن العشرين، بدءًا من العصر التقدمي في مستهل القرن وحتى ظهور حركة الحقوق المدنية في الستينيات، كان اليسار المتدين صوتًا دينيًا مهيمنًا في الساحة العامة. وكان يحظى بتأييد البروتستانت البيض من جميع الطوائف تقريبًا، إضافة إلى تأييد الليبراليين من الكاثوليك، والسود، واليهود، و«الأشخاص الذين يصفون أنفسهم بالمتدينين ولكنهم لا ينتمون إلى ديانة منظمة بعينها». لكن ومنذ سبعينيات القرن العشرين، انزوى اليسار المتدين إلى الهامش بعد صعود الغالبية الأخلاقية وغيرها من الجماعات المسيحية المحافظة من اليمين، وكذلك «صعود النخبة الحضرية الليبرالية العلمانية من اليسار» التي «لم تكن تنظر إلى الدين بارتياح».[2] لذا، فإن اليسار المتدين الجديد يسعى إلى استعادة مكانته المرموقة في تحديد الرؤية الأخلاقية للأمة. سنعالج في هذا الفصل التاريخ الموجز لعودة ظهور اليسار المتدين في محاولته التأثير في الثقافة السياسية الأمريكية وفي مسعاه لتحييد السياسات الانتخابية لليمين المتدين.

## تحديد اليسار المتدين

مثلما كان الحال في تعريف اليمين المتدين، يجد الباحث صعوبة في تحديد المقصود باليسار المتدين. أولاً، ليس هناك كيان موحد ينتمي إليه الأتباع، ولا وجود فيه لأشخاص يحملون «بطاقة عضوية»، بل هناك قضايا محددة يتطابق فيها الأفراد والمجموعات مع اليسار المتدين في الموقف، ولذلك، فإن تركيبته تتميز بخاصية السيولة، وتتغير بين مد وجزر بحسب مصالح محددة. ثانيًا، ومرة أخرى مثلما كانت الحال في تحديد اليمين المتدين، فإن عبارة اليسار المتدين هي تصنيف متحزب يجذب إليه كل صنوف السهام والمقالع من الخصوم السياسيين والعقائديين. وبعد أن أمضى اليسار المتدين ثلاثة عقود في نسف مظاهر اليمين المتدين المختلفة، فإنه بكل تأكيد كان يتوقع ما تلقاه من هجوم معاكس. ثالثًا، يصر المؤمنون الصادقون على التعريف بنفسهم ويبينون للعالم أنهم مسيحيون «تقدميون رحيمون» يقتدون بالمسيح في العمل لتحقيق العدالة الاجتماعية والسلام العالمي. ووفق استطلاع للرأي أجرته منظمة بيو الخيرية حول موقف الأمريكيين تجاه الدين، عرّف 7%

أنفسهم بأنهم مع حركة «اليسار المتدين» السياسية. ومع أن هذه النسبة لا تبعد كثيرًا من نسبة الذين حددوا أنفسهم بأنهم من «اليمين المتدين» التي بلغت 11%، فإن اليسار المتدين، وفق الاستطلاع، «أقل تماسكًا في مواقفه السياسية إلى حد كبير من اليمين المتدين». ثم إن هناك عددًا أكبر كثيرًا من المستطلعة آراؤهم، 32%، وصفوا أنفسهم بأنهم «مسيحيون ليبراليون أو تقدميون».[3] لقد ظهرت تسمية «اليسار المتدين» من سياسة المحازبين، وبخاصة في الانتخابات الرئاسية عام 2004. حاول ستيفن والدمان، مؤسس موقع «شبكة الإيمان» Beliefnet، وهو موقع مشهور يهتم بقضايا الإيمان والروحانيات، وهو أيضًا محرر مساهم في مجلة واشنطن منثلي إضافة إلى كونه مراقبًا من كثب لقضايا الدين في السياسات الانتخابية - حاول تقويم احتمالات نجاح اليسار المتدين في إقناع الإنجيليين ببرامجه. وبعد تنظيم الإنجيليين وفق سلسلة متصلة طبقًا لميولهم وتوجهاتهم في انتخابات عام 2004، استطاع والدمان تحديد ثلاث مجموعات، الأولى هي «الأصوليون» الذين يرتبطون بأمثال جيري فالويل، وبات روبرتسون، وجيمس دوبسون. ولقد وصفهم بأنهم مناصرون جلدون للحزب الجمهوري، وقدّر أن نسبتهم تقارب 15% من مجموع الناخبين. المجموعة الثانية، هم «المعتدلون» وتقارب نسبتهم 9% من مجموع الناخبين، ومعظمهم انتخب جورج بوش بسبب سياسته الخارجية، وموقفه من الإجهاض، وزواج المثليين، مع أن أقلية لا يستهان بها منهم دعمت جون كيري لأسباب تتعلق بمصالحهم الاقتصادية. أما الثالثة، فهم الإنجيليون «الليبراليون» الذين يمثلون قرابة 3% من مجموع الناخبين ويميلون إلى التصويت لمصلحة الحزب الديمقراطي بسبب اهتمامهم بمشكلتي البيئة والفقر. ويأمل اليسار المتدين أن يحتفظ بولاء المجموعة الأخيرة، وأن يحرز تقدمًا جديًا في المجموعة الثانية، وبعض التأثير في المجموعة الأولى. وينضم إلى جانب الإنجيليين الليبراليين في اليسار المتدين نظراؤهم الليبراليون في الاتجاه السائد من البروتستانت، والبروتستانت الأمريكيين الأفارقة، والكاثوليك، وبخاصة ذوو الأصول اللاتينية، واليهود. وطبقًا لبحث قام به عالم السياسة جون غرين، فإن اليسار المتدين مسؤول عن 40% من الأصوات التي حصل عليها كيري في الانتخابات.[4]

في الكتاب الذي يحمل عنوان «يد الرب اليسرى» يوضح مايكل لرنر أسباب جعل وصف «اليسار المتدين» وصفًا ملائمًا للمجموعة التي يدعمها. وهو يذهب إلى أن معظم الأشخاص المؤمنين لديهم حافزان اثنان، كل واحد منهما يتنافس لجذب الاهتمام وتوجيه السلوك. وهو يطلق عليهما اليد اليمنى واليد اليسرى للرب. ويجادل لرنر بأن اليد اليمنى تحذر من أن «العالم هو المكان الذي يمارس فيه كل شخص السلطة عليك، ويهيمن عليك، ويسيطر عليك ما لم تهيمن أنت وتسيطر عليهم أولاً». أما اليد اليسرى فهي تمثل عالمًا من الأمل

وتقول للناس «إن تلك النظرة المخيفة ليست صحيحة، ولا صائبة وأن الناس لم يخلقوا ليكونوا كذلك، وأنه ما من شك أن ثمة خللاً كبيرًا في مثل هذا العالم».[5]

يشير لرنر، على الرغم من انتقاده لليمين المتدين وتحالفه غير المقدس مع اليمين السياسي، إلى أن هناك كثيرًا من «الأمريكيين المحترمين جدًا» ينجذبون إلى اليمين المتدين لأنه «الصوت الوحيد الذي وجدوه مستعدًا للتصدي لعملية تجريد الحياة اليومية من الروحية»، والدعوة إلى «حياة مدفوعة بهدف هو أسمى من المال». ويعبّر لرنر عن تقديره «لاستعدادهم للإعلان عن أهدافهم بوضوح وأمانة»، ويرى في تلك الصراحة والانفتاح «تغييرًا منعشًا من وجبة الفئات التي اعتدناها في الحزب الديمقراطي». ومع أنه يرى أن الأهداف السياسية لليمين المتدين تمثل «خطرًا كبيرًا على المجتمع الأمريكي»، إلا أن الحاخام لرنر يعترف بأنها نجحت في حشد الملايين خلف رسالة واضحة. ويتذكر الدعوة المرتفعة التي أطلقها بول ويريتش عام 1980: «إننا نتحدث عن تنصير أمريكا. إننا نتحدث عن نشر الإنجيل ببساطة في سياق سياسي». وقد ناقش لرنر ويريتش في ذلك العام ووجده «مدافعًا قويًا عن رؤية كونية مروّعة، وآمل أن تبقى على الهامش في أمريكا». غير أن الدليل أظهر بعد خمسة وعشرين عامًا أن اليمين المتدين نجح في اتباع نصيحة جيري فالويل الذي قال: «أنقذوهم، وعمّدوهم، ثم سجّلوهم في قوائم الناخبين».[6] ودعا لرنر المسيحيين التقدميين إلى الدخول في الحلبة السياسية وتقديم خيار روحي للناس. وساعد عام 2005 في تنظيم «شبكة التقدميين الروحيين»، وهي مظلة تضم لفيفًا من الليبراليين الذين يأمل في أن يصبحوا الناطقين المؤسسين لليسار المتدين، والذين يستطيعون تبوؤ مكانة في الحزب الديمقراطي وحزب الخضر تضاهي مكانة اليمين المتدين في الحزب الجمهوري: حركة «تحفز، وتقدم الإلهام الفكري، والسياسي، والروحي». ولم يكن يخالجه أدنى توهم بأن هذه المنظمة سوف تجذب «الأصوليين المتشددين أو أولئك الذين يعبدون صنم السوق الحرة»، ولكنه يعتقد جازمًا أنها ستجذب الملايين الذين عانوا عالمًا «نزعت منه روحه»، ويرغبون في تحدي «روح الأثرة والمادية التي طغت على الحياة اليومية».[7]

إذًا، التقدميون الروحيون، أو كما يسميهم الإعلام العلماني واليمين المتدين، اليسار المتدين، يسعون إلى تقديم بديل روحي للناخب الأمريكي عن العلمانية المادية واليمين المتدين. وهم يتفقون مع اليمين المتدين على أن أمريكا قد ضلّت طريقها حين تخلت عن تراثها الروحي، ولكنهم يختلفون مع اليمين في تفسير هذا الأخير لذلك التراث وفي رؤيتهم الأخلاقية. وهم يواجهون، كما واجه اليمين المتدين، تحديًا في إيصال رسالتهم الروحية التي ستحظى بقبول واسع لولا اللافتة الحزبية الطائفية، أو بعبارة أخرى، إنهم يواجهون معضلة كونهم غير حزبيين في سياسات قائمة على الحزبية.

إن صعود اليسار المتدين قام في جزء منه على الاعتقاد بأن اليمين المتدين آخذ في الضعف. وفي الوقت نفسه، يأمل قادته في تقليد نجاح اليمين المتدين عن طريق حشد المؤمنين الذين يرغبون في رؤية جانب روحي في الساحة العامة ولكنهم معارضون للمنهج الأخلاقي لليمين المتدين. إضافة إلى ذلك، ثمة اعتراف صامت مفاده أن اليمين المتدين قد تطور إلى ما سمّاه كيفين فليبس «أول حزب ديني أمريكي» هدفه النهائي هو خلق «حكومة أمريكية دينية (ثيوقراطية)». ومع أن هذه المقولة تتجاهل محاولات تأسيس حزب مسيحي كما حدث في القرن التاسع عشر بقيادة عزرا ستايلس إيلي، فإنها تشير إلى تحوّل متطرف في المشهد الديني - السياسي الأمريكي. قبل الستينيات من القرن العشرين، كانت الولاءات الحزبية وأنماط التصويت محكومة بالتحالفات الطائفية، والعرقية، والإقليمية. وفي وسط غربي البلاد، وفق ما يقول فليبس، كان «اليانكي الأبرشيون، والسويديون اللوثريون، والويلزيون المنهجيون، في غالبيتهم العظمى من أنصار الحزب الجمهوري. بينما كان الألمان والأيرلنديون الكاثوليك، ولوثريو مجلس ويسكونسن، والمعمدانيون الجنوبيون، يميلون إلى الحزب الديمقراطي». لم يحظ أي من الحزبين بأغلبية مقدرة من أصوات المتدينين. غير أن ذلك تغير بعد عام 1972، حين لجأ الرئيس ريتشارد نيكسون إلى «الأغلبية الصامتة» فأغرى بذلك أعدادًا كبيرة من المحافظين المتدينين إلى ترك الحزب الديمقراطي الذي تعرض مرشحه للرئاسة، جورج ماكفافرن، لهجوم حاد على يد الجمهوريين على تشجيعه الفسوق والوهن. وحقًا، أطلق الجمهوريون عليه لقب «مرشح الألف الثلاثية: آسيد، آمنستي، أبورشين».[8] (وهذه الألفات ترمز إلى المخدرات، والعفو عن المجرمين، والإجهاض)*. وقد نجح ذلك الهجوم في إثارة الرأي المتدين المحافظ وتأليبه على الديمقراطيين، وساعد جيري فالويل في إطلاق منظمته الأغلبية الأخلاقية وصعود اليمين المتدين.

واجه اليسار المتدين تحديات مزدوجة، الأولى هي مهمته في التشكيك بادعاء اليمين المتدين أنه «الصوت السياسي للمؤمنين»، والأخرى، هي قلب التوجهات العلمانية للحزب الديمقراطي. ويصف المحلل السياسي ويليام شنايدر الترتيبات القائمة في الحزب الديمقراطي بقوله: «منذ عام 1980، لم ينفك المتدينون الأمريكيون من جميع الأديان، من بروتستانت أصوليين، وكاثوليك ملتزمين، وحتى أرثوذكس يهود، من الانتقال إلى الحزب الجمهوري. وفي الوقت نفسه، وجد العلمانيون الأمريكيون مأوى لهم في الحزب الديمقراطي». وفي محاولة لإعادة حقن الدين في الحزب الديمقراطي، يواجه اليسار

* .Triple A candidate Acid Amnesty and Abortion.

المتدين مهمة صعبة وعسيرة وهي إقناع الناخبين المتدينين بأن لديهم بديلاً شرعيًا عن اليمين المتدين دون بث الفزع في نفوس العلمانيين في الحزب الديمقراطي الذين لا يرون للدين أي حساب أصلاً، أو يرونه مسألة فردية ضمن النطاق الخاص.

ممن تتشكل القاعدة الشعبية لليسار المتدين؟ لعل أصدق وصف لها هو ما جاء على لسان الصحافة العلمانية التي تتابع القضايا الدينية. وفي تصوير لهذه الحركة الناشئة، قدمت الصحافة لنا قطعة فسيفسائية أكثر منها صورة وصفية، ولكنها مع ذلك، حددت بعض المجموعات والقادة الأكثر نشاطًا في تنظيم اليسار المتدين. وكما كانت الصحافة تنزع إلى اختصار اليمين المتدين في بعض الشخصيات البارزة مثل جيري فالويل وبات روبرتسون، كذلك فعلت مع اليسار المتدين حين جمعت قائمة بالأفراد الذين يمثلون اليسار المتدين. على رأس القائمة يأتي مايكل لرنر، الذي وصفه المراسلون الصحفيون «بالناشط السياسي المخضرم»، المؤلف للكتاب الأكثر مبيعًا «اليد اليسرى للرب». ويشارك جيم والس لرنر الأضواء. وهو مؤسس لتحالف يهدف إلى محاربة الفقر يطلق عليه «نداء التجديد» وله كتاب بعنوان «سياسة الرب» God's Politics. ومن القادة البارزين في اليسار المتدين جورج ليكوف، المؤسس الباحث في معهد روكريدّج، وهو معهد «مكرَّس لتعزيز الديمقراطية عن طريق تقديم الدعم الفكري للمجتمع التقدمي». لكن اليسار المتدين، كما هو حال اليمين المتدين، يزيد عن كونه زوجًا من القادة البارزين، إنه ائتلاف من مجموعة متنوعة من المنظمات. والسرد الآتي للقادة والمنظمات التي يرأسونها يعطينا فكرة عن ذلك التنوع وعن توجهات المجموعات المكونة له:

القس لينكس ييروود الأصغر، رئيس مجلس إدارة تكتل هيب هوب ورئيسه التنفيذي في واشنطن العاصمة، وهذا التكتل هو «تحالف وطني يضم ممثلين عن الثقافة الشعبية والمنظمات الاجتماعية والسياسية ومنظمات الشباب. وتم كاربنتر، وهو المدير العام لمنظمة الديمقراطيين التقدميين في أمريكا، وهي شريك في تأسيس «مؤتمر النشاط الروحي». ورون سايدر، المؤسس ورئيس منظمة يطلق عليها «الإنجيليون للعمل الاجتماعي»، وهي منظمة تروج لقضايا العدالة الاجتماعية في أوساط الإنجيليين. وأحمد ناصف، المدير التنفيذي للاتحاد الإسلامي التقدمي لأمريكا الشمالية. وأليكسيا كيلي، المدير التنفيذي للاتحاد الكاثوليكي للخير العام. وآيفا كاروثرز، الأمين العام لمؤتمر صموئيل دي ويت بروكتر، وهو شبكة مكرسة للمجتمع الديني للأمريكيين الأفارقة وتلبية احتياجات الذين تخدمهم.[9] وتضم قائمة الناشطين قساوسة، وأساتذة جامعات، وموظفين حكوميين. ومن أبرز رجال الدين: روبن مايرز، راعي كنيسة ميفلاور الأبرشية في مدينة أوكلاهوما بولاية أوكلاهوما، وهو أيضًا مؤلف كتاب بعنوان «لماذا اليمين المسيحي على خطأ؟ بيان رسمي من

قس من أجل استعادة ديننا، وعَلَمنا، ومستقبلنا».* وجان لين، وهو قس مساعد في أبرشية حواريي المسيح، وكنيسة روح المسرة المسيحية في منيابولس، ومؤلف كتاب عنوانه «المسيحية الكبيرة: ما الصواب في اليسار المتدين؟».** والراهبة جوان تشيتستر، وهي راهبة بندكتية، ومحاضرة وكاتبة، تنشط في قضايا السلام على وجه الخصوص. ومن بين التقدميين الذين يناصرون اليسار المتدين: توني كامبولو، الأستاذ الفخري في جامعة إيسترن في مدينة سانت ديفيدز بولاية بنسلفانيا، ولاي إريك شميت، أستاذ علم الأديان في جامعة برنستون، مؤلف كتاب «أرواح لا تهدأ: صناعة الروحانية الأمريكية منذ إمرسون حتى أوبرا».*** وهو كتاب يربط الاهتمام الأمريكي بالروحانية بالليبرالية السياسية، ومايكل ن. ناغلر، أستاذ فخري في جامعة كاليفورنيا بيركلي، مؤسس برنامج «دراسات السلم والنزاع» في الجامعة، وله كتاب صدر حديثًا بعنوان «البحث عن مستقبل خال من العنف: وعد السلام لأنفسنا، ولأسرنا، وللعالم».**** وراندال بالمر، وهو أستاذ إنجيلي متخصص بدراسة تاريخ الأديان في أمريكا، ويعمل في كلية برنارد وفي جامعة كولومبيا، وهو أيضًا مؤلف كتاب «ليأت ملكوتك: كيف يشوّه اليمين المتدين الإيمان ويهدد أمريكا؟».***** ومن أشهر الشخصيات السياسية البارزة المنضمة إلى اليسار المتدين جون دانفورث، عضو مجلس الشيوخ السابق من الحزب الجمهوري، الذي شغل منصب سفير لدى الأمم المتحدة، وهو كذلك قس من الطائفة الأسقفية، ومؤلف كتاب «الإيمان والسياسة: كيف فرّق الجدل حول القيم الأخلاقية أمريكا وكيف نستأنف السير إلى الأمام معًا؟».****** والهدف المشترك لهؤلاء القادة ومنظماتهم هو دعم قضايا السلام والعدالة الاجتماعية في ثقافة سياسية يخشى أنه لا يسمع فيها سوى أصوات العلمانيين واليمين المتدين. إنهم يرون أن العلمانيين يتجاهلون الاحتياجات الروحية تمامًا، وأن اليمين المتدين يعظ بإنجيل من الخوف والفرقة.

تعترف «شبكة العمل الروحي» (NSP) بتنوّع المصالح والاهتمامات لدى المنظمات التابعة لها، وهي في الوقت ذاته، تدعو الجميع إلى بناء قضية عامة لدعم رؤية أخلاقية تقدمية في أمريكا. وقد فصّلت الشبكة وجهات نظرها في بيانها الرسمي الذي انتقدت فيه

---

- * Robin Meyers, *Why the Christian Right is Wrong: A Minister's Manifesto for Taking Back Your Faith, Your Flag, Your Future.*
- ** Jan Linn, *Big Christianity: What's Right with the Religious Left.*
- *** Leigh Eric Schmidt, *Restless Souls: The Making of American Spirituality from Emerson to Oprah.*
- **** Michael N. Nagler, *The Search for a Nonviolent Future: A Promise for Peace for Ourselves, Our Families and Our World.*
- ***** Randall Balmer, *Thy Kingdom Come: How the Religious Right Distorts the Faith and Threatens America.*
- ****** John C. Danforth, *Faith and Politics: How the «Moral Values» Debate Divides America and How to Move Forward Together.*

كلاً من اليمين المتدين والثقافة العلمانية السائدة على حد سواء. وافتتح بيانها برفض للقيم السائدة في المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تحدد الهوية الأمريكية، وتتهم القادة العلمانيين بتجاهل الجانب الروحي في الوجود الإنساني وبترسيخ الوهم لدى الناس بأن عالم القوة والثروة هو «العالم الحقيقي». إضافة إلى ذلك، ترفض الشبكة موقع الدين في أمريكا كما هو محدد من قبل العلمانيين، وهو دور مقصور على حياة الأفراد وأسرهم، ومحصور في عطلة نهاية الأسبوع، ومعزول عن القضايا والقرارات في السياسة والتجارة. تتعامل الشبكة مع السياسة من منظور مختلف عن منظور الليبرالية المادية. ويؤكد بيان رؤية المنظمة منطلقها الروحي: «لن نشعر بالخجل من أن نستخدم ونتعلم من لغة خطاب الجماعات الروحية ولا من ممارساتها. إن الحياة الروحية تمدنا باليقظة والتركيز، والطمأنينة بما يساعدنا على تقويم أنفسنا واكتشاف قيمتنا الحقيقية». وبترجمة ذلك إلى أهداف محددة، فإن شبكة العمل الروحي تسعى عن طريق «السياسة الروحية» إلى العمل لتحقيق الرؤية الأخلاقية الآتية: «الاعتماد المتبادل وسلامة العقل البيئية»، وهو التزام بيئي يأخذ على محمل الجد وصية الكتاب المقدس بأن نراعي جيدًا مصادر الأرض البشرية والمادية. وهذا يشكل نقطة جوهرية في مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية التي توسع من مفاهيم الكفاءة والإنتاجية لتشمل الالتزام بزيادة الوقت مع الأسرة، والمجتمع، والاستكشاف الروحي، و«دعم النضال من أجل العدالة الاجتماعية، والسلام»، من ذلك «السلام، والعدل، والتصالح لإسرائيل وفلسطين»، وهي «حركة روحية» تدرك أن المكون الروحي يقع في مركز الحياة العامة والخاصة وتعزز «حياة داخلية مرتبطة أيضًا بالحياة مع بقية البشر وبوحدة جميع المخلوقات».[10]

إضافة إلى صياغة رؤية جوهرية «للسياسة الروحية»، قامت الشبكة بوضع «الميثاق الروحي مع أمريكا» الذي تتميز غاياته عن غايات الليبراليين العلمانيين والمحافظين المتدينين. يشتمل الميثاق على التعهد «بدعم الأسرة»، واستعادة «المسؤولية الشخصية»، وبناء «المسؤولية الاجتماعية»، و«التعليم من أجل القيم»، وإقامة «نظام رعاية صحية وطني منوط تمويله بجهة واحدة بما يغير من مفهومنا للصحة»، وأن نكون «وكلاء عن البيئة»، وأن نبني عالمًا أكثر سلامة، وتبنّي نهج عقلاني تجاه الهجرة عن طريق تطبيق استراتيجية «الكرم واللاعنف»، والسعي إلى «الفصل بين الكنيسة والدولة والعلم». ولكل عنصر من عناصر الميثاق تميّز المنظمة بين تعهداتها وتلك التي نجدها في «الأجندة الليبرالية» وفي «الأجندة المحافظة». على سبيل المثال، في البند الثاني، وبما يتصل بالعلاقة بين الكنيسة والدولة، اتهمت الشبكة الليبراليين «بالخلط الخاطئ بين مفهوم الفصل بين الكنيسة والدولة ومفهوم الفصل بين القيم الروحية والدولة». كما اتهمت المحافظين بمحاولة «منح

القيم المسيحية مرتبة الامتياز في الحياة العامة». وتتعهد الشبكة بحماية المجتمع من هدف الأصوليين في فرض دين معين على الجميع، وتتجنب، في الوقت نفسه، «أصولية التعديل الأول للدستور» التي تحاول إقصاء كل القيم من الحياة العامة.[11]

## صد الهجمات

لعل أقوى دليل على ظهور اليسار المتدين قوة سياسية هو مدى المعارضة التي استثارها وجوده. ولا شك في أن اليسار المتدين يواجه التحديات من جبهتين: الأولى، وقد كانت متوقعة، هي جبهة اليمين المتدين، والأخرى هي جبهة اليمين السياسي اللتان سارعتا إلى نبذ اليسار المتدين واصفتين إياه بأنه جبهة لغلاة الليبرالية لليسار المتطرف في المجتمع الأمريكي. ووصف الإذاعي المحافظ راش ليمبو الذي لا يعرف عنه رقة في الكلام، أعضاء اليسار المتدين بأنهم من المؤمنين بالنسبية الأخلاقية الذين يرفضون يقينيات الإيمان المسيحي. وفي برنامجه «برنامج رش ليمبو» في 27 أبريل نيسان من عام 2005، قال بالحرف الواحد:

> إنني أسلّم لكم أن هناك أناسًا في اليسار متدينون أيضًا، ولكن إلههم مختلف. إن اليسار لديهم إله مختلف. هناك يسار متدين في هذا البلد... واليسار المتدين في هذا البلد يكره ويحتقر رب المسيحية والكاثوليكية وغيرهما. إنهم يحتقرونه لأنهم فزعون منه، لأنه يهددهم، لأن ذلك الإله عنده أخلاق مطلقة. ذلك الإله عنده حق وباطل. إله لا يتعامل في الظل الخفي. ذلك الإله لا يتعامل بالمناطق الرمادية. ذلك الإله يقول «هذا صحيح وذاك خطأ».[12]

كتب إدوارد هندسون، رئيس جامعة ليبرتي، مقالة نشرت في مجلة ناشونال ليبرتي جورنال التي تتبع جيري فالويل عام 2005، تضمنت هجومًا لاذعًا على اليسار المتدين. وفي معرض ادعاء هندسون بأن «المسيحيين اليساريين لا يفهمون» أطلق على اليسار المتدين وصف «المؤمنين الحانقين» الذين أزعجهم «التأثير السياسي للمحافظين المسيحيين». ويرى هندسون في الاحتجاجات الأخيرة لليبراليين أنها جزء من نمط متكرر. وادعى أنه منذ أن «استيقظ الإنجيليون من سباتهم السياسي عام 1980 واحتشدوا دعمًا لحملة رونالد ريغان الرئاسية، أخذت العناصر الليبرالية المتدينة تصرخ احتجاجًا على أن المحافظين المسيحيين يحاولون السيطرة على أمريكا». وأنهى مقالته بالتنبؤ بفشل اليسار المتدين على جميع الجبهات في انتزاع السيطرة من يد اليمين المتدين. والقضية بسيطة من وجهة نظر هندسون: «الدين المحافظ في حالة صعود والدين الليبرالي إلى أفول. و«الخط الرئيس»

أصبح الآن الخط الجانبي! وهذا التوجه لن يتغيّر لأن الليبراليين ليس لديهم شيء، إن وُجد، سوى الحد الأدنى من الحماسة الإنجيلية». ولاحظ هندسون أنه حتى مجلة الإيكونومست استطاعت أن ترى أنه في عام 2004 «الطبقة الأمريكية الوسطى» «حزبًا دينيًا علنيًا» مفضلة إياه على «حزب علماني علني». خلص هندسون إلى أن الكاتب في مجلة الإيكونومست أدرك الحقيقة التي يرفض الليبراليون حتى الآن الاعتراف بها وهي أن «أمريكا لا تزال متدينة جهارًا في صميم قاعدتها الشعبية».[13]

وصف جيمس واطس، وزير الداخلية السابق في حكومة ريغان، اليسار المتدين بأنه ذراع العملاء السياسيين الليبراليين الغلاة الذين يطمحون إلى إضفاء غشاء أخلاقي على مبادراتهم. ويرى، على وجه التخصيص، أن اليسار المتدين هو مجموعة من متطرفي أنصار البيئة يستخدمون الدين للدفاع عن موقفهم. وأضاف محذرًا: «إياكم والاستهانة بالتأثير السياسي للاتهامات الملتوية الصادرة عن أنصار البيئة المتطرفين والتي يروج لها الآن اليسار المتدين من أجل إحداث الفرقة في صفوف المؤمنين».[14]

وجّه القاضي روي مور من ألاباما التهمة إلى الحزب الديمقراطي بالتخلي عن المبادئ الدينية كليًا، وذكّرهم بأن القادة الديمقراطيين، ومن عهد قريب عام 1949، كانوا متقبلين لتراث الأمة الديني. واستشهد مور بإعلان الرئيس هاري ترومان في خطاب توليه الرئاسة في ذلك العام حين قال: «إن الشعب الأمريكي يتمسك بثبات بالإيمان الذي ألهم هذه الأمة منذ بداية نشأتها... إننا نعتقد أن جميع الناس قد خلقوا سواسية لأنهم خلقوا على صورة الرب. وعن هذا الإيمان لن نتزحزح». لكن منذ ذلك التاريخ، ادعى مور أن الحزب الديمقراطي «قد تبنى فلسفة اجتماعية أكثر ليبرالية، ونظامًا أخلاقيًا مشوهًا محددًا بالإجهاض، وبالعلاقات الجنسية المثلية، وما هو تعريف الجنس».[15]

أما قادة المحافظين من المتدينين، والإعلاميين، والساسة، فإنهم يصورون ظهور اليسار المتدين بوصفه محاولة يائسة لاستعادة التأثير الديني للحزب الديمقراطي. أجرت صحيفة واشنطن تايمز، في معرض نشرها خبرًا عن إنشاء منظمة دينية ليبرالية هي الاتحاد المسيحي للتقدم، أجرت مقابلات مع عدد من المحافظين الذين اتهموا المنظمة بأنها تروّج للقضايا الليبرالية القديمة تحت مسميات جديدة. وتوقع توني بيركنز، رئيس مجلس «أبحاث الأسرة»، أن اليسار المتدين لن يكون له تأثير في اليمين المتدين، وإن وجد مثل هذا التأثير، فستكون نتيجته اكتساب اليمين المتدين مزيدًا من الأعضاء الجدد. ووفق كلامه، «إن تأسست منظمة باسم جديد بغية الوصول إلى شريحة معينة من الناس باستخدام مواقف سياسية بالية سبق أن رفضها الناخبون ذوو القيم لن تأخذهم إلى أي مكان». ولاحظت التايمز أن الاتحاد المسيحي «يدعم بوجه خاص حقوق الإجهاض و«زواج» المثليين

جنسيًا من بعضهم بعضًا، بحجة أن الأخير يدخل ضمن دعوة الكتاب المقدس للمساواة والعدل». مثل هذه المواقف، تربط اليسار الجديد باليسار القديم، في فصل آخر من التاريخ الطويل في تبني نهج الحكومة الكبيرة وفي الوقت ذاته مهاجمة «مصالح الشركات».[16]

سارعت المجموعات المحافظة بوتيرة انتقاداتها الموجهة إلى اليسار المتدين بعد أن فاز الديمقراطيون بالأغلبية في مجلسي الشيوخ والنواب في انتخابات نوفمبر تشرين الثاني من عام 2006. قدّم إد فيتاليانو، محرر الأخبار في مجلة جمعية الأسرة الأمريكية، نقدًا «لليسار الإنجيلي» في فبراير شباط من عام 2007، ولاحظ أن اليسار يسعى إلى السلطة السياسية بالطريقة نفسها التي اكتسبها بها اليمين، وشجب القادة الليبراليين واصفًا إياهم بالمنافقين بسبب تحذيرهم من أن اليمين المتدين «على وشك السيطرة الثيوقراطية على الحكم»، بينما يوجهون الدعوة للزعماء السياسيين الليبراليين مثل بيل كلينتون، وباراك أوباما للخطابة من على منابر وعظهم. وجادل فياليانو مضيفًا، أن اليسار هاجم اليمين بسبب تبنيه معيارًا ضيقًا يحكم بموجبه على أصالة مسيحية الشخص من خلال موقفه من الإجهاض والزواج المثلي، بينما يَعدُّ اليسار «بأجندة سياسية أوسع أكثر اتفاقًا مع الكتاب المقدس» تبين أنها ليست سوى قائمة ضيقة لقضايا ليبرالية، مثل مناصرة الحد الأدنى للأجور، وظلم الأقليات العرقية، والاحتباس الحراري».[17]

ألقى جيري فالويل بثقله في الحملة المضادة لليسار المتدين عن طريق مهاجمة ادعائه بأن إيمانه مستمد من الكتاب المقدس ومسيحي. ووصف اليسار تحديدًا بأنهم لا يؤمنون بالكتاب المقدس وحيًا مقدسًا ومرشدًا موثوقًا في كل الأمور، وأنهم يتبنون تعددية دينية تضم أفكارًا غير مسيحية ومعادية لها. أما جيم واليس، أحد أبرز الناطقين باسم اليسار، والذي يصر دومًا على أنه إنجيلي، فقد قال عنه فالويل ما يأتي:

> لم أكن أعتقد البتة أن جيم واليس كان إنجيليًا. لقد سألته في برامج حوارية إن كان يعتقد أن الكتاب المقدس كلام الرب المعصوم من الخطأ، وهو الركن الأساسي في العقيدة الإنجيلية المسيحية. ووجدت أنه ليس لديه استعداد ليقول أمام الملأ أنه يؤمن بذلك. وسألته: هل تؤمن أن المسيح هو الطريق الوحيد إلى الجنة؟ ولم يكن لديه استعداد ليقول نعم. وكل الإنجيليين، سيجيبون «نعم» وبسرعة على ذاك السؤال.[18]

يواجه اليسار المتدين معارضة من قبل المصالح العلمانية مثلما يواجهها من اليمين المتدين. والواقع أن الإنسانيين، أو كما تسميهم الأوساط الدينية، غير الموحدين، انضموا كذلك إلى حلبة النقاش حول القضايا الأخلاقية. لقد ألقى «أتباع الفكر الإنساني العلماني»، الذين كانوا دومًا كبش الفداء المفضل لدى المحافظين المسيحيين، بثقلهم في النقاش،

رافضين استئثار المسيحيين أو أي متدينين آخرين، سواء من اليسار أو من اليمين بالمرجعية الحصرية في تقرير القضايا الأخلاقية. وإذا كان عام 2008 هو «عام الكتاب المقدس»، كما يدعي بعض الإنجيليين، فإن على الكتاب المقدس أن يقتسم المنصة مع الأعمال الأخرى التي تتحدى ادعاءات الكتاب المقدس، وتتحدى من ثم كلاً من اليمين المتدين واليسار المتدين. ومنذ الانتخابات الرئاسية لعام 2004، صدرت عن أتباع التيار الإنساني عدة مؤلفات تصدرت قوائم الكتب الأكثر مبيعًا في أمريكا. لم تقتصر هذه الكتب على مهاجمة الادعاء القديم بأن الدين، وخصوصًا المسيحية، هو أساس الأخلاق، بل تجاوزت ذلك إلى القول بأن الأخلاق التي يتعلمها كثير من المسيحيين ويمارسونها هي في حد ذاتها غير أخلاقية. وفي أعقاب أحداث 11 سبتمبر أيلول 2001، نشر طالب في مرحلة الدكتوراه آنذاك بجامعة ستانفورد، اسمه سام هاريس، كتابًا ضمنه هجومًا لم يقتصر على الأصوليين المسلمين الذين قاموا بالمهمة الدموية في ذلك اليوم وحسب، بل أيضًا شمل المعتدلين المسيحيين، مدعيًا أن المتدينين من جميع الألوان والأنواع يروجون للخوف والخنوع اللذين يمهدان الطريق للانتشار الواسع للفساد باسم الرب. شكك هاريس في كتابه «نهاية الإنسان: الدين، والإرهاب، ومستقبل العقل»*، في المنطلقات الأساسية للمسيحية عمومًا والإنجيلية على وجه الخصوص، وفي ليلة وضحاها تصدر الكتاب قائمة الكتب الأفضل مبيعًا. ثم سرعان ما توالت البيانات من أتباع آخرين للنزعة الإنسانية، من بينهم دانيال دينيت، أستاذ الدراسات الإدراكية في جامعة تافتس، وله كتاب بعنوان «فك عقدة السحر: الدين بوصفه ظاهرة طبيعية»**، وريتشارد دوكنز، عالم الأحياء في جامعة أكسفورد، وله كتاب عنوانه: «وهم الرب»***، وديفيد شيرمر، متخصص في تاريخ العلوم وله كتاب بعنوان «لماذا داروين مهم: الرد على التصميم الذكي»****. يعبر كرستوفر هيتشنز، في جدله المستفز ضد كل الأديان، عن وجهة نظره بأن الإيمان ليس له مكان في السياسة لأنه يديم الجهل والعنف. ويفضل، بدلاً من ذلك، «التقليد الأرقى» للعقل ويدعو إلى «عصر تنويري جديد».[19] وما إن يحاول اليسار المتدين تحريك الحزب الديمقراطي نحو رؤيته الأخلاقية، فإنه يواجه أصواتًا مؤثرة تعرض مواقف ليست فقط غير طائفية وحسب، بل غير دينية.

---

- * Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*.
- ** Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*.
- *** Richard Dawkins, *The God Delusion*.
- **** David Shermer, *Why Darwin Matters: The Case against Intelligent Design*.

## إقناع الحزب الديمقراطي بالرؤية

تمارس الائتلافات الدينية تأثيرها في الحياة العامة الأمريكية بطرق مختلفة وفي أوقات مختلفة. وأحيانًا، كما حدث في الربع الأخير من القرن العشرين، عمل اليمين المتدين بالقرب من مركز الحلبة السياسية وبأسلوب صاخب. لكن، وفي معظم العقد الثالث من القرن العشرين وحتى نهاية عقده السادس، مر المسيحيون المحافظون بحقبة سياسية هادئة مفضلين التأثير الخفي في الحياة العامة بطرق خارجة عن نطاق دوائرهم. وظهر نمط مشابه من هذا الأسلوب مع اليسار المتدين على الرغم من اختلاف التوقيت. فمنذ بداية ثلاثينيات القرن العشرين وحتى ستينياته، كان الليبراليون في حالة من النشاط قرب مركز السلطة السياسية، يناصرون قضايا السلام والعدالة عن طريق السياسات الانتخابية، ومجموعات الضغط في المجالس التشريعية، والمظاهرات العامة. في سبعينيات القرن العشرين، أزاح اليمين المتدين الاتجاه البروتستانتي الرئيس إلى هامش الخط السياسي. ومثلما أن اليمين المتدين لم يكن راكدًا في الفترة الطويلة التي كان فيها خارج السياسة، فإن اليسار المتدين هو أيضًا وجد له منافذ بديلة يمارس فيها العمل العام وهو خارج الحلبة السياسية وبعيدًا عن الأضواء. يشير روبرت وثنو وجون إيفانز، إلى أن «الحديث عن قيام الكنائس بدور عام... أوسع من الحديث عن الدين والسياسة».[20] إن العملية السياسية لا تمثل إلا سبيلاً واحدًا لممارسة التأثير العام. وتؤدي التحالفات دورًا تثقيفيًا مهمًا عن طريق عقد الاجتماعات لمناقشة المشكلات الاجتماعية المثيرة للجدل، ونشر المعلومات في المجتمع حول القضايا التي تهم عامة الناس، والتعاون مع المنظمات غير الربحية لتحسين الوضع المعيشي لجميع المواطنين، والانضمام إلى مجالس الإدارة في جهود التأثير في سياسات الشركات للمنفعة العامة.

لاحظت عالمة السياسة لورا أولسن أنه بينما كان الاتجاه السائد لرجال الدين الليبراليين أقل حضورًا على المسرح السياسي الوطني في العقود القريبة المنصرمة، إلا أنهم مع ذلك كانوا منخرطين في السياسة. وعندما اكتسب اليمين المتدين تأثيرًا مباشرًا في البيت الأبيض والكونغرس الجمهوري في عهد رئاستي ريغان وبوش، قام المتدينون الليبراليون بتحويل اهتمامهم نحو معالجة المشكلات الاجتماعية على المستوى المحلي. ويرجع سبب اتباع ذلك الطريق جزئيًا لأن الجمهوريين دفعوا بالسلطة السياسية في كثير من القضايا بعيدًا عن واشنطن نزولاً إلى مستوى الولايات والمستويات المحلية. من هذا المفهوم، فإنهم يكونون قد اشتركوا مع اليمين المتدين في تأسيس منظمات ذات أساس إيماني للكفاح من أجل تحقيق

العدالة الاجتماعية والاقتصادية. قاموا، على وجه الخصوص، بالتركيز على مشكلات الفقر والآفات الحضرية التي انتشرت في المدن الرئيسة التي تضاءلت مواردها البشرية والمالية بسبب هجرة الطبقة الوسطى إلى الضواحي.[21]

لكن ومع تحويل النشاط إلى النطاق المحلي، أبقى بروتستانت الاتجاه السائد على وجودهم المؤسسي في العاصمة واشنطن على الرغم من اندثار ظهورهم على يد اليمين المتدين إبان حكم الحزب الجمهوري. ويوجد لدى كل طائفة بروتستانتية رئيسة مجموعة ضغط في الكونغرس للتنسيق في جهودها الوطنية المؤازرة وللمنافحة عن السياسات الليبرالية. هذه المجموعات تسعى لتحقيق أجندات «لقضايا السلام والعدل» من بينها «مناصرة حقوق الإنسان محليًا ودوليًا، والعمل على المحافظة على البيئة، ومساءلة استخدام القوة العسكرية الأمريكية، وفوق ذلك كله، النضال من أجل المحرومين». إنهم يقومون بالضغط على أعضاء الكونغرس ومعاونيهم، ويقدمون مذكرات تؤيد القضايا الليبرالية في المحاكم الاتحادية، ويسهمون في «شبكات العمل» للتواصل مع الجمهور حول قضايا السياسة.[22] وبوساطة هذه الوسائل، قدم اليسار المتدين بهدوء نظرته الأخلاقية البديلة عن تلك التي يروج لها اليمين المتدين.[23]

بيد أن اليسار المتدين استحوذ على المشهد الوطني بطريقة جريئة وصاخبة في صيف عام 2004 تذكرنا ببداية عهد «الأغلبية الأخلاقية». وفي أثناء انعقاد المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري، نشر اليسار المتدين إعلانًا في صحيفة نيويورك تايمز احتل صفحة كاملة، أعلن فيها عن عودته إلى السياسة الوطنية، وأنه أعد العدة لتحدي هيمنة اليمين المتدين في تحديد الأجندة الأخلاقية للأمة. ويؤكد جون بودستا، رئيس مركز التقدم الأمريكي في واشنطن، والذي شغل في السابق منصب كبير موظفي البيت الأبيض في عهد الرئيس كلينتون، يؤكد الأهمية التاريخية لتلك اللحظة: «ما نشاهده في هذه الحملة هو تجديد حيوية الصوت الديني التقدمي». وما تبقى رؤيته، على ما لاحظه المراقبون بحذر، هو إن كان وراء تلك التأكيدات «عضلات سياسية حقيقية». وقد بات حتميًا الآن أن اليسار المتدين سيقارن باليمين المتدين بوصفه قوة سياسية. وكان مارك أوكيف من منظمة القرن المسيحي قد كتب: «لقد أقصي اليسار المتدين في العقود القريبة الماضية على يد اليمين المتدين المنظم تنظيمًا جيدًا والذي يوظف أحدث وسائل الإعلام والاتصال والاستراتيجيات القديمة السياسية في تنشيط الناخبين في قاعدته الشعبية». بالمقارنة نجد أن على اليسار المتدين أن يظهر «العمق المؤسسي والهيكلي الذي يترجم إلى قوة سياسية حقيقية». وفي الإعلان الذي نشر في صحيفة نيويورك تايمز، كتب اليسار المتدين بأحرف عريضة «إن الرب ليس من الحزب الجمهوري ولا من الحزب الديمقراطي». وبينما حظي الإعلان بتعاطف في المعاقل القوية

للحزب الديمقراطي مثل مدينة نيويورك، فإنه لم يكن له أن يحظى بذلك التأثير في وسط أمريكا حسب رأي بودستا، الذي يشير إلى عدم وجود «تنظيم يدعم ذلك على المستوى الوطني».[24]

عندما نشر الإعلان، اختار الرئيس السابق بيل كلينتون كنيسة ريفرسايد غير الطائفية في نيويورك وذلك لإعلان تحديه ادعاء اليمين المتدين تمثيله التراث الديني الأمريكي. في ذلك المكان، وفي بداية القرن العشرين، أطلق هاري إمرسون فوزدك رؤيته الحداثية للمسيحية وهو يهاجم الأصوليين من على ذلك المنبر نفسه. ومع انتصاف القرن، أطلق ويليام سلون كوفن مبادرات تدعو إلى السلام والعدل. ومن على ذلك المنبر كذلك، أطلق مارتن لوثر كنغ الأصغر حملته المناهضة لحرب فيتنام.[25] واستكمالاً لذلك التقليد، أعلن كلينتون من منبر ريفرسايد أن «التدخل السياسي الذي يمليه الإيمان ليس منطقة حصرية لليمين». والزمن هو الحكم إن كان كلينتون سيشهد بأم عينه تحوّل أفكاره التقدمية إلى سياسة عامة كما حدث مع فوزدك وكوفن من قبله. وما من شك في أن تصريحات كلينتون قد جاءت في وقت كان اليسار المتدين يكافح من أجل استعادة صوته السياسي.[26]

مع انطلاقة الحملات لانتخابات الكونغرس النصفية في خريف عام 2006 تقدم الديمقراطيون بعروض لاستمالة أصوات المتدينين. حاول بعض قادة الحزب المؤثرين تغيير مواقف الحزب، على الأقل المواقف المتصورة للحزب، تجاه الدين في الحياة العامة. انضم عضو مجلس الشيوخ عن ولاية إيلينوي باراك أوباما إلى زميلته في الحزب هيلاري رودم كلينتون، وزميله هاورد دين لإعطاء انطباع أن الديمقراطيين أصبحوا أكثر انفتاحًا في التعامل مع القضايا الدينية التي تهم قطاعًا عريضًا من الأمريكيين. في مقابلة تلفازية مع محطة أيه بي سي، عبّر أوباما عن رأيه قائلاً: «إننا وعلى المدى البعيد، سنرتكب خطأ حين نقصر عن الاعتراف بقوة الإيمان في حياة الشعب الأمريكي، وحين نتلكأ في الدخول في نقاش جاد حول كيفية التوفيق بين الإيمان وديمقراطيتنا التعددية الحديثة». وقال: «إن الديمقراطيين، ولزمن طويل، وقفوا على الخطوط الجانبية حين كان النقاش يدور حول الدين والسياسة، مساهمين بذلك في توسيع الفجوة الدينية في أمريكا وهو الأمر الذي استغله القادة الإنجيليون المحافظون من أمثال جيري فالويل، والمذيع بات روبرتسون». وإلى جانب ذلك دعا أوباما العلمانيين إلى التعامل مع النقاش حول الدين والسياسة بعقلية منفتحة، مؤكدًا أنهم ربما يكتشفون أن قيمهم لا تختلف كثيرًا عن قيم الأشخاص المتدينين على ما قد كانوا يفترضون. إلى جانب ذلك أضاف أوباما: «أن العلمانيين يخطئون حين يطلبون من المتدينين خلع دينهم ووضعه خلف الباب قبل الدخول إلى الساحة العامة». وفي الوقت نفسه، حذر أوباما أنصار الحزب الديمقراطي من المظاهر الكاذبة في الشؤون

الدينية. وقال في لقاء مع محطة سي إن إن: «ليس هناك ما هو أكثر وضوحًا من التظاهر الزائف بالإيمان، مثل المرشح السياسي الذي يتقدم صفوف المصلين في كنائس السود في مواسم الانتخابات ويصفق على إيقاع جوقة منشدي الإنجيل».[27]

بعد استعادة الديمقراطيين الأغلبية في مجلسي الشيوخ والنواب في نوفمبر تشرين الثاني عام 2006، مدوا يدهم إلى اليسار المتدين جهارًا. وفي الثاني من ديسمبر كانون الأول، وجَّه الزعيم الجديد للأغلبية في مجلس الشيوخ هاري ريد الدعوة إلى القس جيم واليس لإلقاء رد الديمقراطيين على الخطاب الإذاعي الأسبوعي للرئيس بوش. ورأى مارك تولي، مدير لجنة المنهجيين المتحدين في معهد الدين والسياسة، تلك الدعوة جزءًا من استراتيجية الحزب الديمقراطي لكسب التأييد في صفوف الإنجيليين. وفي مقالة نشرتها مجلة ويكلي ستاندرد التابعة للمحافظين الجدد، كتب تولي واصفًا واليس، رئيس الائتلاف الإنجيلي التقدمي المسمى سوجورنرز (الزوار المؤقتون) ومؤلف كتاب «سياسة الرب» الأكثر مبيعًا، أنه «كان ذات مرة من الناشطين الحانقين في الشوارع في الستينيات، وأنه في السنوات القريبة حاول أن يكون المتحدث الرئيس باسم اليسار الإنجيلي». وخلص تولي إلى أن «خطابه الإذاعي الذي ألقاه نيابة عن الديمقراطيين يدل على أنه قد نجح أخيرًا». دافع واليس عن الرد الذي ألقاه عبر المذياع بأنه فرصة غير حزبية لطرح القضايا المهمة للنقاش وقال: «لقد عملت جاهدًا للإبقاء على استقلالي وحيادي»، وأضاف موضحًا: «لم أكن أريد أن يظن الناس أني أدعم حزبًا دون الآخر». وقال إنها كانت فرصة لإيصال رسالته إلى ملايين الناس، وأنه لو وجَّه إليه الجمهوريون دعوة مشابهة لأجاب. وأكد أنه لم يكن يتحدث «باسم الحزب الديمقراطي، ولكن بصفته شخصًا مؤمنًا يشعر بتلهف الأمريكيين إلى رؤية جديدة للحياة معًا، وأنه يرى فرصة سانحة لتطبيق أفضل القيم الأخلاقية لحل المشكلات الملحة التي نواجهها». ومع ذلك، لاحظ تولي أن واليس قد عبَّر عن الخط المعتاد لليبراليين الديمقراطيين «حول الأجندة المناهضة للفقر»، وردم «الفجوة بين الأغنياء والفقراء»، وسحب الجنود الأمريكيين من الحرب «الكارثية» في العراق، وحماية الأرض وغلافها الهش من الاحتباس الحراري».[28]

وفي معرض التساؤل إن كان اختيار واليس اختيارًا موفقًا ليكون المتحدث الديني باسم الديمقراطيين، قال تولي إنها حيلة سياسية ذكية بغية الوصول إلى الشريحة السكانية المتزايدة من الإنجيليين. لقد أثبت اليمين المتدين فاعلية واضحة في التودد إلى الناس المتدينين بتحالفه مع الحزب الجمهوري، واليوم يأمل الحزب الديمقراطي أن ينجح اليسار المتدين في جذب أصوات الإنجيليين. لكن تولي كان متشككًا حول إمكانية ناشط اجتماعي، وهو الوصف الذي أطلقه على واليس، في جذب الإنجيليين الذين يميزون أنفسهم «بإيمانهم

الشخصي بيسوع المسيح وبمرجعية الكتاب المقدس، لا بموقفهم من القضايا الاجتماعية. ثم إن واليس واليسار المتدين، وفق ما يدعيه تولي، غير واقعيين. إنهم مرتدون إلى الماضي، ولا يزالون يسترجعون ذكريات «المدافعين عن الإنجيل الاجتماعي في بداية القرن العشرين الذين رفضوا الأصولية مفضلين الإصلاح الاجتماعي التقدمي عليها». إنهم الآن ينتمون إلى الكنائس التي تتبع «الاتجاه الليبرالي المتراجع في البروتستانتية التي فتح انهيارها الداخلي الطريق أمام هيمنة الإنجيليين».[29] ويلخص تعليق تولي تفسير المحافظين لمحاولات الحزب الديمقراطي بناء تحالفات مع الإنجيليين بقوله: الديمقراطيون، سواء أكانوا سياسيين أم دينيين، فإنهم ليبراليون منعزلون عن الواقع.

هناك محافظون آخرون ليسوا متسرعين إلى هذه الدرجة في إسقاط كون اليسار المتدين قوة ذات شأن في السياسة الأمريكية. لقد وصف ديفيد كلينغهوفر، كبير الباحثين في معهد ديسكفري التابع للمحافظين، اليسار المتدين بأنهم مجموعة «متسارعة النمو» تتحدى منافسها «اليمين المتدين الأقدم تأسيسًا». وبينما يفضل بوضوح أفكار اليمين، غير أن كلينغهوفر يرى أن الجاذبية المتنامية لليسار المتدين تعبّر عن تحوُّل مهم في السياسة الأمريكية يبتعد بها عن التوجهات العلمانية لتأخذ منحى دينيًا. ويعلق كلينغهوفر على اليمين المتدين واليسار المتدين قائلاً: «لقد تنبهت هاتان الحركتان اللتان تستشهدان دائمًا بالكتاب المقدس على نحو سواء إلى أن هناك أمرًا نابعًا من الذات الأمريكية حول استخدام الكتاب المقدس مرشدًا في السياسة الواقعية. وهذه أخبار سارة، وضربة للعلمانية التقليدية». كان كلينغهوفر من بين الذين تكهنوا بأن حملة الانتخابات الرئاسية الأمريكية لعام 2008 ستكون «عام الكتاب المقدس». لكن على الرغم من أن الكتاب المقدس هو القاسم المشترك بين اليسار واليمين، إلا أن الاختلافات بينهما تفوق بكثير ما هو مشترك، ويشهد على ذلك الكتب التي نشرها اليسار المتدين وكانت من أكثر الكتب مبيعًا، بما فيها كتاب الحاخام مايكل لرنر بعنوان «يد الرب اليسرى: استعادة وطننا من اليمين المتدين»، وكتاب القس جيم واليس «سياسات الرب: لماذا أخطأ اليمين وأصاب اليسار»، وكتاب الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر «قيمنا المهددة بالخطر: أزمة أمريكا الأخلاقية». سارع كلينغهوفر إلى تنبيه قرائه في ناشونال ريفيو إلى أن هذه الكتب تتعامل مع التقاطع بين الدين والسياسة فيما يتعلق بالقضايا «اليسارية»، مثل الفقر، والعلاقات بين العرق، والبيئة، والجنس، وأن إضافة كلمة «روحي» إلى هذه الأعمال لا يحولها إلى «مرادفة لكلمة حسنة، أو صحيحة، أو موثوقة». وخلص في نهاية تقييمه لليسار المتدين الصاعد بالتساؤل إن كان اليسار حركة «يمكنها التواصل حتى «على مستوى القاعدة الشعبية». لكن مع ذلك، أشار إلى أن إحدى أبرز المجموعات التي تعد قاعدة شعبية لليسار وهي شبكة التقدميين الروحيين، أقامت مؤخرًا حلقة دراسية عن اليسار المتدين في العاصمة

واشنطن، واستطاعت أن تستقطب أعدادًا غفيرة لدرجة أن كلينغهوفر أعلن «أن ثمة أمرًا مهمًا بدأ يتقطر». بدا أنه يرحب بدخول اليسار المتدين في النقاش الوطني حول الفضيلة والقيم، واقترح أن مسار البلاد الأخلاقي سيتحدد عن طريق التبادل بين ائتلافين يمثل الإنجيليون المسيحيون القسم الأكبر منهما.[30]

ومع ذلك، وفي بداية انطلاق حملة الانتخابات الرئاسية الأمريكية عام 2008، لم تكن الهيمنة على الأجواء الانتخابية للمسيحية ولا للكتاب المقدس، وبدلاً من ذلك، كان المذهب المورموني وكتاب المورمون هما السائدين. إذ وجد ميت رومني، الحاكم السابق لولاية ماساتشوستس، الذي كان يطمح إلى أن يكون مرشح الحزب الجمهوري في السباق إلى البيت الأبيض، وجد نفسه في موقع المدافع عن عقيدته المورمونية. وكما أدرك كينيدي عام 1960، يرى كثير من الناخبين أمريكا بلدًا بروتستانتيًا «مدينة على جبل». وكان بعض الإنجيليين المحافظين تحديدًا يشعرون بالاستياء من ادعاء كنيسة قديسي اليوم الأخير بأن أتباعها هم شعب الله المختار حقًا. ويذهب بعضهم إلى حد أبعد بالقول بأن المورمونية «نحلة غير مسيحية»، مؤسسة على تنزيل زائف يسمى كتاب المورمن.[31]

ما لبث قادة اليسار المتدين أن اكتشفوا أن وضع مسودة تضم المبادئ العامة شيء، وترجمة تلك المبادئ إلى أهداف محددة تحظى بتأييد شعبي واسع وقبول الحزب الديمقراطي هو شيء آخر. التأمت مجموعة مكونة من 1200 عضو من اليسار المتدين من 39 ولاية، في مؤتمر عقد في شهر مايو أيار من عام 2006 في كنيسة كل الأرواح الموحدة في واشنطن العاصمة من أجل «نزع عباءة المرجعية الأخلاقية عن المسيحيين المحافظين»، ووضع خطط تمكنهم من إيصال رسالتهم إلى مراكز السلطة. وبعد خطب «مؤثرة» ألقاها الحاخام مايكل لرنر، والأخت جوان تشيتستر، توزع المشاركون في مجموعات، كل واحدة منها مكونة من خمسين شخصًا أو حولهم لمناقشة قضايا محددة وكيف يمكنهم أن يعرضوها على أعضاء الكونغرس في اليوم التالي. لكن الجلسة الخاصة بالسلوك الأخلاقي، بما في ذلك السلوك الجنسي، لم تتطرق المجموعة فيها إلى الحديث عن الإجهاض، أو الزواج المثلي، وبدلاً من ذلك، وبتوجيه من القس آما زينيا من الكنيسة الأبرشية الأولى في كاليفورنيا، قاموا بالتحدث عن قيمهم الروحية وكيف نمارس تمامًا كينونتنا الحقة. انبرت محامية من واشنطن اسمها كيمبرلي كريتشتون لتذكير المجموعة بأن مهمتهم كانت مناقشة تشريعات محددة، وقضايا سياسية معينة. فردَّ عليها زينيا «إن ما تصورناه هذه المرة هو أن نقول بأننا صوت ديني». وأضاف أن ما نقوم به في المقام الأول « هو بناء علاقات، ورفع مستوى الوعي» بدلاً من وضع مسودات سياسات، واستثارت مداخلة كريتشتون أحد الأشخاص الجالسين في المقعد الأول للرد عليها بالقول «إن الجواب هو لا».[32]

بعد معاينة العقبات التي واجهت المؤتمر في إصدار مجموعة من البيانات حول المواقف المحددة، قال أحد المراقبين المستقلين إن الاحترام الذي يبديه اليسار المتدين تجاه التعددية ربما يكون هو العقبة الكبرى التي تقف في طريقه. وذكر المراقب أن «المؤمنين بالليبرالية لم يتمكنوا حتى هذه اللحظة من الاقتراب ولو بمقدار متواضع من مستوى بعض النجاح الذي حققه اليمين المتدين في استحواذه على اهتمام الكونغرس». لم تكن المشكلة في قلة الحضور، فالمؤتمر شهد إقبالاً واسعًا من مختلف مناطق البلاد، بل كانت في الاحترام الزائد للتعددية: «وتمثل ذلك في السماح للأشخاص بقول ما يريدون، وكيف يريدون، وفي محاولة شمول أولويات كل واحد من المجتمعين بدلاً من اختيار قضيتين أو ثلاث من القضايا التي يمكن أن تحفز الحركة». واعترف أحد قادة الحركة واسمه توني كامبولو، عند نهاية المؤتمر قائلاً: «لم يكن هناك اتفاق مشترك بين المجتمعين، وجماع الأمر هو بالتوافق». وأوضح أن المشكلة تكمن في طبيعة الليبراليين، وأن «ما يميز اليسار عن غيرهم هو أنهم يريدون أن يشعر كل واحد بالرضا».[33]

إضافة إلى التحدي المتمثل في الاتفاق على مجموعة محددة من المواقف الأخلاقية، يواجه اليسار المتدين تحديًا آخر هو تحديد الطريقة المثلى للتأثير في الحزب الديمقراطي، وهو الحزب الذي يحاذر أي جهد يحاول اختراق الجدار العازل بين الكنيسة والدولة، ويعرف عنه كذلك عدم ارتياحه للخطاب الديني في الساحة العامة. يعتقد لرنر أن الحزب الديمقراطي باستطاعته الفوز بالانتخابات في المدى القصير بسبب إخفاقات حكومة بوش، ولكنه يرى أن الحزب الديمقراطي إن لم يتبن سياسات «تقدمية روحية» فسيبقى يشهد انزلاق الطاقة الفكرية والسياسية فيه نحو اليمين. ولا يقلل لرنر من صعوبة مهمة إقناع العلمانيين في الحزب الديمقراطي أن على الحزب أن يتبنى ميثاق شبكة التقدميين الروحيين مع أمريكا، وبخاصة، كما كتب هو، «في ظل وجود عدد كبير في اليسار، وسأقولها بصراحة، يكرهون الدين ويخافون منه».[34]

إن العلاقة بين اليسار المتدين والحزب الديمقراطي هي علاقة حساسة في أفضل الظروف. فمن جانب، يتفق القادة الديمقراطيون على أن الغالبية العظمى من الإنجيليين صوتوا في انتخابات عام 2000 و2004 لمصلحة الحزب الجمهوري، وأن جزءًا من استراتيجيتهم لاستعادة الإمساك بمقاليد الحكم في انتخابات عام 2008 يجب أن يكون التودد إلى بعض هؤلاء الناخبين لإبعادهم عن معسكر الحزب الجمهوري. واعترافًا منهم بأن من أسباب تفوق الحزب الجمهوري عليهم هو أنه قد أصبح حزب «الإيمان» بدأ بعض الديمقراطيين بالبحث عن سبل تمكنهم من التعامل مع الدين. كانت المشكلة في نظر بعض الديمقراطيين في التصور يستطيع الحزب أن يصححها بالتخلي عن صورته العلمانية.

وثمة آخرون يتحدثون عن فرصة لإعادة تحديد طريقة أكثر ثقافة يتقبلها المجتمع لمناقشة قضايا الزواج المثلي، والإجهاض، المثيرة للجدل. ومع ذلك، ثمة آخرون يرحبون بعودة ظهور اليسار المتدين وأجندته الاجتماعية. في تحليل لنتائج انتخابات نوفمبر تشرين الثاني لعام 2004، أعلن آل فروم، مدير مجلس القيادة الديمقراطية، «إنه لا يمكنك أن تعوّل على كل شخص يذهب إلى الكنيسة أن يصوّت للجمهوريين، لا يمكنك ذلك». المشكلة فيما يتعلق بالديمقراطيين هي كيف تستميل أعضاء الكنيسة دون أن تستعدي الجماعات الأخرى في الحزب. وقد اجترأ بعض الإنجيليين المحافظين الذين دعموا جورج بوش بالقول بأن استمالة الديمقراطيين لبعض رواد الكنيسة لن يتطلب منهم كثيرًا من الجهد. واقترح ريتشارد لاند، رئيس لجنة الأخلاق والحرية الدينية في مؤتمر المعمدانيين الجنوبيين، أن الديمقراطيين يمكنهم كسب تأييد أعضاء كنيسته «إذا أظهر الحزب تعاطفًا أكثر تجاه المعتقدات الدينية وخفف، ولو قليلاً، من دعمه لحقوق الإجهاض». بيد أن الديمقراطيين منقسمون فيما بينهم حول الموقف الذي ينبغي على الحزب اتخاذه تجاه الدين. فهناك مجموعة ترفض الحاجة إلى التغيير أو تقلل من شأنه، محتجين بأن استطلاعات الرأي قد ضخمت من أهمية المحافظين المسيحيين في انتخابات عام 2004 بسبب «الصياغة الرديئة للاستطلاعات». في المقابل، هناك مجموعة أخرى تسلم بأن الديمقراطيين يحتاجون إلى البحث عن طريقة جديدة للحديث عن القضايا، طريقة «تعيد صياغة موقفهم بلغة تقترب أكثر من الخطاب الأخلاقي والديني». ومع ذلك، هناك آخرون لا يعتقدون أن المطلوب من الحزب فعله يزيد على التحوّل في لغة الخطاب، إنما يجب عليه الاعتراف بأن الجمهوريين قد احتلوا موقع الوسط في القضايا الاجتماعية الساخنة مثل الإجهاض، وأن الديمقراطيين إذا كانوا يرغبون في استعادة كسب تأييد المتدينين التقليديين، فإن على الحزب أن «يرحب علانية بالمعارضين للإجهاض في صفوفه، وربما كان عليه أن يغيّر من موقفه تجاه بعض القيود المفروضة على الإجهاض». وقال فروم: «إنني أرغب في كسب بعض المؤيدين للحياة لأنهم على الأرجح يتفقون معنا في كثير من القضايا». ومن المحتمل أن يلقى مثل هذا النهج المنفتح مقاومة متصلبة من كثير من الديمقراطيين، وبخاصة الجماعات المؤيدة لحقوق الإجهاض بمن فيهم تلك التي منعت روبرت كيسي، حاكم ولاية بنسيلفانيا، من إلقاء خطابه في المؤتمر الديمقراطي العام سنة 1992 لأنه كان كاثوليكيًا ملتزمًا.[35]

تكشف المناقشات حول اتخاذ مواقف جديدة من قضايا الإجهاض عن الانقسام في صفوف الديمقراطيين بخصوص تأثير الدين في البرنامج الحزبي. وتجادل إليزابيث كافندش، الرئيس المؤقت لمنظمة نارال المؤيدة للخيار في أمريكا، بأن الحزب الديمقراطي «بحاجة إلى مزيد من الخطاب الديني... ولكن ليس اتخاذ موقف جديد». وادعت هي ومعها

آخرون أن حالات الإجهاض انخفضت في عهد الرئيس كلينتون ثم عادت إلى الصعود في عهد جورج بوش، مستدلين بتلك المقارنة التي تقول إن باستطاعة الديمقراطيين تحويل النقاش من حقوق الإجهاض إلى معدل وقوع الإجهاض. ويعتقد هؤلاء أن صياغة كلينتون لقضية الإجهاض بقوله إن الإجهاض يجب أن يكون «آمنًا، وقانونيًا، ونادر الحدوث»، تعطي الديمقراطيين موقفًا يسهل الدفاع عنه. وثمة فئة من الديمقراطيين تريد من الحزب مد يده والوصول إلى أصوات المتدينين المعارضين للإجهاض. عضو مجلس النواب روزا ديلورا من ولاية كونتيكت، كاثوليكية، وترغب في أن يعلن الحزب الديمقراطي «أننا نحب أن نرى أقل عدد من حالات الإجهاض، وأننا نريد أن يتعلم أطفالنا القيم الحسنة». وتعتقد روزا أن الحزب يمكنه أن يستميل كثيرًا من أصوات الكاثوليك عن طريق التركيز على الضرورات الدينية «للدفع باتجاه إصلاح حقيقي للرعاية الصحية، والتأني قبل إعلان الحرب، ووضع البدائل عن الإجهاض، مثل التبني». وقالت في ذلك: «هناك أعداد غفيرة من الديمقراطيين متدينون ملتزمون. وعلينا أن نكون أكثر صراحة وعلانية فيما يخص قناعاتنا ومعتقداتنا».[36]

قدَّم ويليام غالستون، وهو أستاذ سابق في النظرية السياسية في جامعة ماريلاند، وشغل منصب نائب الشؤون الداخلية في البيت الأبيض في عهد رئاسة كلينتون، ويعمل الآن باحثًا مقيمًا في معهد بروكنز، قدَّم نقاشًا منظمًا ومدعمًا حول دور الدين في الحزب الديمقراطي في ندوة عقدت في منتصف عام 2006 في منتدى بيو بعنوان «الدين، والقيم الأخلاقية، والحزب الديمقراطي». دعا أولاً الحزب الديمقراطي إلى توسيع أجندة «القضايا الدينية» بدلاً من الاستمرار في النقاش حول الدين والسياسة كما كانت «تدار على نحو ضيق منذ الأجيال السابقة، وتحديدًا حول الأهداف التي وضعها أصلاً اليمين المتدين». ثانيًا، يرى غالستون أن على الحزب أن يقدم ما يزيد على التعاقد مع «خبير لغوي مختلف» للتحدث عن الدين، بل الأولى هو، وفق ما يعتقد، أن يناقش الحزب الديمقراطي القضايا الأخلاقية مثل الحرب، والفقر، والعدالة الاجتماعية. ثالثًا، وربما كانت هذه النقطة الأكثر أهمية لنجاح الحزب الديمقراطي، وهي تغيير الطريقة التي تناول بها الحزب الإجهاض: «إن التحول الجذري الذي يجب أن يتخذه الحزب في الحديث عن الإجهاض هو الابتعاد عن الفكرة القائلة بأن الإجهاض قضية محايدة أخلاقيًا إلى فكرة، أنه بلوى، وأنه حتى عند الاضطرار يعد ضرورة مؤسفة. وهو بذلك، أمرٌ يجب أن يخفض إلى الحد الأدنى». والنتيجة المتوقعة من هذا التحول، كما يقول غالستون، هي إرجاع أعداد كبيرة من الكاثوليك البيض إلى الحزب الديمقراطي الذين يقع التزامهم التاريخي بقضايا العدالة الاجتماعية في قلب أجندة الحزب الديمقراطي.[37]

يرفض بعض أعضاء الحزب الديمقراطيين إضافة مزيد من الدين إلى الحزب، وهم

يخشون من أن التعامل في القضايا من «منطلق ديني» سيجعلهم يظهرون بمظهر الحزب الجمهوري بقيادة بوش حيث يتحدد الدين على نحو ضيق بأجندة محافظة. من هؤلاء المعترضين النائب اليهودي جيرولد نادلر من ولاية نيويورك، المتشكك في أهمية الدين في سلوك الناخبين. وهو يرى أنه لا يوجد سوى أدلة ضئيلة تشير إلى أن أصوات الأمريكيين كانت ذات «منطلق ديني» في انتخابات عام 2004 أكثر منها في انتخابات عام 2000. ثم إن الرئيس بوش لو كان يدفع باتجاه تمويل الخدمات الاجتماعية على «أساس ديني»، فإنه كان على الديمقراطيين أن يعارضوا تلك الجهود لأنها تعتمد على التمييز الديني. إن الحجج التي ساقها نادلر تدعو الديمقراطيين إلى تحديد موقف الحزب من الحرية الدينية التي انبثقت من توماس جفرسون، وهو موقف يعارض التدخلات الطائفية في الساحة العامة.[38]

يواجه الناشطون السياسيون من الاتجاه البروتستانتي العام معارضة من إخوتهم في الدين الذين ينتابهم قلق من خلط الدين بالسياسة. ويتساءل بعضهم إن كان يجوز أصلاً للكنيسة أو لرجال الدين أن يتدخلوا في السياسة. وينقسم رجال الدين الليبراليون حول مسألة التدخل في السياسة. فهم، من جهة، يتبنون الفصل بين الكنيسة والدولة وهو ما يقيد من تدخلهم. ثم إنهم، من جهة أخرى، كارهون لأن يسمحوا لليمين المتدين بأن ينفرد بتحديد الأجندة الأخلاقية الوطنية.

إن قادة الحزب الديمقراطي هم كذلك مختلفون حول تأثير أكبر للدين داخل الحزب. إنهم يرحبون بالمجموعات الدينية التي تأتي بأصوات جديدة عن طريق تقديم بدائل مقبولة إلى الأشخاص الذين تحرروا من أوهام اليمين المتدين والحزب الجمهوري. ويدعو قادة الحزب الذين يسعون إلى تبني لغة خطاب جديدة تركز على القضايا الاجتماعية أولئك الذين يجيدون التحدث بلغة الخطاب الديني بأصالة تقنع الناخبين المتدينين بأن الديمقراطيين يتفهمون رغباتهم الروحية، وأن باستطاعتهم ترجمتها إلى بيانات سياسية. ومن بين الانتقادات التي وجهت إلى جون كيري مرشح الحزب الديمقراطي للرئاسة عام 2004 أنه حين كان يتحدث عن الدين في حملته، ومن تجاربه الشخصية بصفته كاثوليكيًا، كانت تصريحاته تفتقر إلى الصدق. في مقابل ذلك، أقر النقاد الديمقراطيون الذين لم يكن لهم ليوافقوا على ما كان يجب عليه قوله بأن الرئيس بوش تحدث بلغة الإيمان النابعة عن الاقتناع. لكنَّ الديمقراطيين قلقون من التأثيرات الدينية والزعماء الدينيين داخل الحزب. فقد ثمنوا ومنذ عهد بعيد الفصل بين الدين والدولة ويعتقدون أن الجدار الجفرسوني العازل بين الكنيسة والدولة قد خدم الأمة جيدًا بكبح السيطرة الطائفية. ويحلو للديمقراطيين وصف حزبهم بأنه هو حزب التعددية، وهناك كثيرون من داخل الحزب يتخوفون من تبني مواقف تراعي حساسيات دينية محددة، سواء كان ذلك بتلطيف

الخطاب حول الإجهاض لاستمالة الكاثوليك والبروتستانت المحافظين، أو بتبني تصريحات سياسية متشددة مثل تلك التي يقدمها اليسار المتدين.

ومع محاولة اليسار المتدين التأثير في الحزب الديمقراطي عن طريق مواجهة اليمين المتدين وتقديم رؤية أخلاقية بديلة تناسب «أهل الإيمان»، فإن هذا اليسار يواجه معارضة شبيهة بالمعارضة التي واجهها اليمين المتدين. لقد رفض اليمين مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة كونها أسطورة، وزعموا أن الولايات المتحدة قد تأسست في الأصل دولة مسيحية. وقد روّجوا بقوة أجندة تهدف إلى «استعادة» التراث الديني، قائلين بأن تراثهم ليس مصبوغًا بصبغة طائفية. ويشير اليسار المتدين وغيرهم من النقاد، إلى أن رؤية اليمين المتدين هي رؤية انحيازية حزبية، وأنها تسعى حقًا إلى جعل الحزب الجمهوري حزبًا دينيًا، وتحويل الدولة إلى دولة دينية (ثيوقراطية). ومع ذلك، يواجه اليسار المتدين معارضة مشابهة وهو يحاول إقناع الحزب الديمقراطي بمنح «بعد روحي» لمواقفه السياسية.[39]

حين يناقش الأمريكيون مستقبل موقع الولايات المتحدة في العالم، فإنهم يفعلون ذلك ضمن ثقافة من الاستقطاب السياسي حيث يخاطب المحافظون فيها، وعلى نحو متزايد، المحافظين، ويخاطب الليبراليون الليبراليين، وقلما يخاطب الطرفان بعضهما بعضًا في حوار جاد. ويلاحظ بعض علماء السياسة أن البلاد تشهد عملية بلقنة للدوائر الانتخابية كما يُرى ذلك بوضوح في خرائط الناخبين عشية الاقتراع، إذ تظهر الدوائر الحمراء «الجمهوريين»، مقابل الزرقاء التي تظهر «الديمقراطيين». يهيمن الجمهوريون على الجنوب والغرب وهم مفضلون على نحو ساحق في المناطق الريفية. وفي المقابل، يسود الديمقراطيون في المدن والمناطق الساحلية. تصبح المناطق الحمراء والزرقاء على هذا «إقطاعيات حزب واحد» تقل فيها المعارضة. ومع أن القضايا الاقتصادية هي المحرك الأبرز للناخبين، وتحديدًا مسألة الإنفاق الحكومي والضرائب، فإن جمهور الناخبين منقسمون كذلك حول القضايا الاجتماعية. ويسهم تسييس الدين حقًا في الاستقطاب. ولا نكاد نرى شواهد كافية على أن اليمين المتدين وخصومهم يخوضون في نقاش جديد متفتح الذهن حول القضايا الخلافية المثيرة للجدل مثل إقامة الصلاة في المدارس الحكومية. إنهم بدلاً من ذلك يحطون من قدر بعضهم بعضًا على نحو أبعد ما يكون عن الطرق المسيحية والدينية عبر محطات التلفاز المدفوعة والمحطات الإذاعية المفتوحة، ومواقع الإنترنت المكرسة للنقد المتحزب اللاذع لا للتبادل النظيف للأفكار.[40] يشير استطلاع الرأي الذي أجرته مؤسسة بو قبل انتخابات عام 2006، إلى أن كثيرًا من الأمريكيين «تضيق صدورهم» من المزج الحالي بين الدين والسياسة. المحافظون المتدينون يرون أن الليبراليين مغالون في العلمانية، ويرى الليبراليون المتدينون أن المحافظين مغالون في مسعاهم لتحقيق أجندتهم الدينية.[41]

# الفصل الثامن

يبدي بعض النقاد للحالة الراهنة للدين في السياسة الأمريكية اعتراضهم على تسييس الدين على يد الأشخاص المتدينين من الأطياف السياسية كافة. ويقول المؤرخ غاري ويلس، الذي يكتب بصفته كاثوليكيًا ملتزمًا، إنه ليس هناك شيء اسمه «سياسة مسيحية». ويلفت النظر إلى أن يسوع قد قال لبيلاطس البنطي الذي حاكمه بموجب سلطة الإمبراطورية الرومانية: «مملكتي ليست من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم لكان خدامي يجاهدون لكيلا أسلم إلى اليهود، لكن الآن ليست مملكتي من هنا». من ذلك النص وغيره من النصوص، استنتج ويلس الاستقطاب أن المسيح كان هو المناصر الأصيل للفصل بين الكنيسة والدولة، وأنه لم ينخرط في العمل السياسي التحزبي. اتهم ويلس الأشخاص الذين يقدمون القضايا الأخلاقية إلى الناس وكأنهم مسيحيون في الأصل اتهمهم بأنهم يشوهون العهد الجديد. ويشجب الذين يشجعون إقامة الصلاة في الأماكن العامة وإظهار التدين بمخالفة تعليمات المسيح الذي قال: «ومتى صليت فلا تكن كالمرائين، فإنهم يحبون أن يصلوا قائمين في المجامع وفي زوايا الشوارع لكي يظهروا للناس. الحق أقول لكم: إنهم قد استوفوا أجرهم. وأما أنت فمتى صليت فادخل إلى مخدعك وأغلق بابك، وصل إلى أبيك الذي في الخفاء. فأبوك الذي يرى في الخفاء يجازيك علانية». (إنجيل متى إصحاح 6: 5-6). وذكر ويلس أن يسوع كان ضحية لكل سلطة مؤسسية في حياته ومماته. ونعى على الجمهوريين والديمقراطيين تضحيتهم مرة أخرى بالمسيح من أجل أهدافهم الحزبية.[42]

إن تسييس الدين وما نتج عنه من استقطاب قد أعادنا إلى نقطة البداية. لقد تجنب المفوضون الذين شاركوا في المؤتمر الدستوري عام 1787 النقاش حول الدين لأنهم كانوا يدركون أن الدين حين يتحول إلى قوة في الشؤون العامة فإنه يكون مثيرًا للانقسام. وبينما كانوا يعتقدون بأهمية دور الدين في الثقافة نظرًا لأنه أداة لبناء الشخصية الأخلاقية للمواطنين، فإنهم، مع ذلك، كانوا يعتقدون أن عدم وجود الطائفية الدينية في الحلبة السياسية سيخدم الدين والدولة معًا. ثم إنهم أدركوا أنه مع الأخذ في الحسبان الثقافة التعددية للبلاد، فإن الاعتماد على مظهر من مظاهر الدين دليلاً للسياسة الوطنية سيصنف ضمن الطائفية، وسينازَع على هذا الأساس. بعد مئتين وعشرين عامًا على ولادة الجمهورية الجديدة، يعتقد النقاد لليمين المتدين واليسار المتدين أن المفوضين في المؤتمر الدستوري كانوا على قدر من الحكمة حين قرروا الإبقاء على الدين خارج نطاق السياسة الوطنية.

# الهوامش

## المقدمة


1 Samuel Williams, *The Influence of Christianity on Civil Society* (Boston, 1780), 9, 20–21.

2 Amy Sullivan, "The Good Fight: How Much Longer Can the Religious Left Remain Politically Neutral?" *Washington Monthly*, March 2005.

3 Williams, *The Influence of Christianity on Civil Society*, 20–21.

4 Ezra Stiles Ely, *The Duty of Christian Freemen to Elect Christian Rulers* (Philadelphia, 1828), 11–13.

5 See James Rohrer, "Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America," *Journal of the Early Republic* 7 (Spring 1987): 65.

6 See, for example, the following works written by political scientists: Kenneth Wald, *Religion and Politics in the United States*, 4th ed. (Lanham, MD, 2003); John Green, *The Diminishing Divide: Religion's Changing Role in American Politics* (Washington, DC, 2000); Geoffrey Layman, *The Great Divide* (New York, 2001); Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, 5th ed. (Lanham, MD, 2006); Robert Booth Fowler, Allen D. Hertzke, Laura R. Olson, and Kevin R. de Dulk, *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*, 3d ed. (Boulder, CO, 2004); James Reichley, *Faith in Politics* (Washington, DC, 2002). Historians writing on religion and politics in the past twenty years have also concentrated on the Religious Right; see, for example, Garry Wills, *Under God: Religion and American* (Norwalk, CT, 1990).

7 See Robert Wuthnow, *Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II* (Princeton, 1988).

8 Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, 1985), 22.

9 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. and ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000), 280

10 Chris Beneke, *Beyond Toleration: The Religious Origins of American Pluralism* (Oxford, 2006), especially 163–164.

11 *New York Times*, April 16, 2006.


## الفصل الأول
## أمريكا بين العناية الإلهية والعلمانية: تأسيس الجمهورية


1 Samuel Sherwood, *A Sermon Containing Scriptural Instructions to Civil Rulers, and All Freeborn Subjects* (New Haven, 1774), vi, 11, and 27.

2 Ibid., 24.

3 See Fred Anderson, *The People's Army: Massachusetts Soldiers and Society in the Seven Years War* (Chapel Hill, NC, 1996), particularly chapter 7, "Victory Comes from the Lord: Providentialism and the New Englanders' Understanding of Warfare."

4 For immigration and pluralism, see *Sally Schwartz, A Mixed Multitude: The Struggle for Toleration in Colonial Pennsylvania* (New York, 1988).

5 For English roots of anti-Catholicism, see Arthur Marotti, *Religious Ideology and Cultural Fantasy: Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England* (South Bend, IN, 2005). For American manifestations of anti-Catholicism, see *Jay Dolan, In Search of American Catholics: A History of Religion and Culture in Tension* (New York, 2002).

6 See Beneke, *Beyond Toleration*, 6—7.

7 For discussion of the significance of religion in the Revolutionary generation, see James Hutson, *Religion and the Founding of the New Republic* (Washington, DC, 1998).

8 Cited in Ellis Sandoz, ed., *Political Sermons of the American Founding Era, 1730—1805*, 2 vols. (Indianapolis, 1998), 1:91. For insightful analysis of Puritan rhetoric in the Revolutionary period, see Harry Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy," in *Religion and American Politics from the Colonial Period to the 1980s*, ed. Mark Noll (New York, 1990), 62—76.

9 Nathan Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, 1989), especially chapter 2, "The Crisis of Authority," 17–48.

10 Ibid., 35, 44-46, and 180-182.

11 For different interpretations of the Enlightenment and religion, see Peter Gay, The Enlightenment: *The Rise of Modern Paganism* (New York, 1995), and Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton 2005).

12 See Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (New York, 1978).

13 For discussion of republicanism, see J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975); Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA, 1967); and Gordon Wood, *The Creation of the American Republic, 1776—1787* (Chapel Hill, NC, 1969).

14 Thomas Jefferson to Dr. Thomas Cooper, February 10, 1814, in *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. Albert Ellery Bergh, Library Edition, Issued under the Auspices of The Thomas Jefferson Memorial Association (Washington, DC, 1903), 14:85—97.

15 See Joseph Story, "Christianity a Part of the Common Law," *American Jurist and Law Magazine* 9 (1933): 346—348.

16 Julian Boyd, ed., *The Papers of Thomas Jefferson*, 28 vols. (Princeton, 1955), 12:15.

17 Pauline Maier discusses the canonization of American civil documents in American Scripture: *Making the Declaration of Independence* (New York, 1997).

18 Robert Bellah, "Civil Religion in America," *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, "Religion in America" issue, 96, no. 1 (Winter 1967): 1–21.

19 Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption* (Philadelphia, 1773), 281–282.

20 Edmund Morgan, *Puritan Political Ideals*, 1558–1794 (Indianapolis, 1965).

21 Analysis based on documents from the conventions. Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*, 3 vols. (New Haven, 1911), and Jonathan Elliot, ed., *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 5 vols. (Philadelphia, 1961).

22 Farrand, *Records of the Federal Convention*, 1:451

23 Ibid., 1:451–452.

24 Ibid., 3:531.

25 W. W. Hening, ed., *Statutes at Large of Virginia*, 13 vols. (Richmond, 1823), 12:84–86.

26 Cited in Isaac Kramnick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness* (New York, 1996), 29.

27 Farrand, *Records of the Federal Convention*, 3:122.

28 Ibid., 3:310.

29 See text of *Federalist* No. 10 in *Federalists and Antifederalists: The Debate over Ratification of the Constitution*, ed. John Kaminski and Richard Leffler, 2d. ed. (Lanham, MD, 1998), 26–32.

30 Robert Rutland and William Rachal, eds., *The Papers of James Madison*, 8 vols. (Chicago, 1973), 8:298–304.

31 Philip Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution*, 4 vols. (Chicago, 1987), 4:643.

32 Ibid.

33 Cited in Stephen Weeks, *Church and State in North Carolina* (Baltimore, MD, 1893), 59.

34 Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 4:197–199 and 215.

35 For representative arguments supporting a Bill of Rights, see Kaminski and Leffler, eds., *Federalists and Antifederalists*, 152—165.

36 This discussion rests heavily on Frank Lambert, " '. . . [or] Jefferson and No God': Campaigning for a Voter Imposed Religious Test in 1800," *Journal of Church and State* 39 (Fall 1997): 201—221. See also Frank Lambert, *The Founding Fathers and the Place of Religion in America* (Princeton, 2003), 265—287.

37 Paul Ford, ed. *The Works of Thomas Jefferson*, 12 vols. (New York,1905), 9:457.

38 Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, ed. William Peden (Chapel Hill, NC, 1982), 158.

39 Cited in L. H. Butterfield, *Elder John Leland* (Worcester, MA, 1953), 198—199.

40 Noble E. Cunningham, Jr., "Election of 1800," in *History of American Presidential Elections*, 1789—1968, ed. Arthur M. Schlesinger, Jr., 4 vols. (New York, 1971), 1:124, 139.

41 Tunis Wortman, *A Solemn Address, To Christians & Patriots, Upon the Approaching Election of a President of the United States in Sandoz, Political Sermons of the American Founding Era*, 1730—1805, 2:1488, 1493.

42 John Mitchell Mason, *The Voice of Warning to Christians, in Sandoz, Political Sermons of the American Founding Era*, 1730—1805, 2:1466.

43 Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA, 2004), 111—112.

44 Charles Francis Adams, ed., *The Works of John Adams, Second President of the United States*, 10 vols. (Boston, 1856), 9:636—637.

45 Ibid., 10:387.

46 Lester Cappon, ed., *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and John Adams*, 2 vols. (Chapel Hill, NC, 1959), 2:406, 509, and 512.

47 Cited in Richard Beale Davis, "The Abbe Correa in America, 1812— 1820: The Contributions of the Diplomat and Natural Philosopher to the Foundations of Our National Life. Correspondence with Jefferson and Other Members of the American Philosophical Society and with Other Prominent Americans," *Transactions of the American Philosophical Society* (1955), 178.

## الفصل الثاني
## الوحدة البروتستانتية المراوغة:
## بريد الأحد، وهجرة الكاثوليك، والانقسامات الإقليمية

1 Barbara Cross, ed., *The Autobiography of Lyman Beecher*, 2 vols. (Cambridge, MA, 1961), 1:252.

2 Ibid., 1:336–337

3 Noll, David Bebbington, and George Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700–1990* (New York, 1994), 6.

4 Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," in Noll, *Religion and American Politics*, 130–131.

5 Mark Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (New York, 2002).

6 See ibid.

7 See Hatch, *The Democratization of American Christianity*, 4

8 See Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780–1835* (New Haven, 1977).

9 See Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789–1860* (Champaign-Urbana, IL, 1987).

10 See Leonard Richards, *Shays' Rebellion: The American Revolution's Final Battle* (Philadelphia, 2003).

11 See Thomas Slaughter, *The Whiskey Rebellion: Frontier Epilogue to the American Revolution* (New York, 1988).

12 Paul Newman, *Fries' Rebellion: The Enduring Struggle for the American Revolution* (Philadelphia, 2005).

13 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Richard Heffner (New York, 1956), 152.

14 Tocqueville, *Democracy in America*, trans. and ed. Mansfield and Winthrop, 501 and 505.

15 Frances Trollope, *Domestic Manners of the Americans*, ed. John Larson (St. James, NY, 1993), xii–xiii, xviii–xix, and 20–21.

16 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 131–133.

17 Cited in Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic," 62–63.

18 Jasper Adams, *The Relation of Christianity to Civil Government in the United States* (Charleston, SC, 1833), 7, 16–17, and 22.

19 Daniel Dreisbach, ed., *Religion and Politics in the Early Republic: Jasper Adams and the Church-State Debate* (Lexington, KY, 1996), 154–155.

20 Eugene Genovese and Elizabeth Fox-Genovese, "Slaveholders and the Bible," in *Major Problems in American Religious History*, ed. Patrick Allitt (New York, 2000), 188–190.

21 Jay Dolan, "Catholic Charity and Protestant Suspicions," in Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 183–185.

22 Cited in George Fredrickson, "The Coming of the Lord: The Northern Protestant Clergy and the Civil War Crisis," and Mark Noll, "The Bible and Slavery," in *Religion and the American Civil War*, ed. Randall Miller, Harry Stout, and Charles Reagan Wilson (New York, 1998), 113–114.

23 Hatch, *The Democratization of American Christianity*, 3–4.

24 Ibid., 4–5.

25 See Ellen Eslinger, *Citizens of Zion: The Social Origins of Camp Meeting Revivals* (Knoxville, TN, 1999).

26 Paul Johnson, *A Shopkeeper's Millennium: Society and Revivals in Rochester, New York, 1815–1837* (New York, 1978), 100.

27 Cited in Frank Lambert, *Inventing the "Great Awakening"* (Princeton, 1999), 91–92, 96.

28 See Terry Bilhartz, *Urban Religion and the Second Great Awakening* (Rutherford, NJ, 1986).

29 Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," 131–132.

30 Charles Finney, "Sinners Bound to Change Their Own Hearts," in *Sermons on Important Subjects*, 3d ed. (New York, 1836), 7.

31 For a discussion of evangelical benevolence, see Charles Foster, *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790–1837* (Chapel Hill, NC, 1960), 47–49, and 127.

32 See William Addison Blakely, ed., *American State Papers Bearing on Sunday Legislation* (Washington, DC, 1911), 176.

33 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 131.

34 Blakely, *American State Papers Bearing on Sunday Legislation*, 179.

35 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 133–134.

36 Ibid., 135–136.

37 Blakely, *American State Papers Bearing on Sunday Legislation*, 314–316.

38 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 136–141.

39 Ibid., 142–143.

40 John Bassett, ed., *Correspondence of Andrew Jackson*, 13 vols. (Washington, DC, 1929), 4:447.

41 James Hitchcock, *The Supreme Court and Religion in American Life*, 2 vols. (Princeton, 2004), 1:32–33.

42 See Jody Roy, *Rhetorical Campaigns of 19th Century Anti-Catholics and Catholics in America* (New York, 1999).

43 Robert Swiegenga, "Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century: Voting, Values, and Cultures," in Noll, *Religion and American Politics*, 153–159.

44 Roy, *Rhetorical Campaigns of the 19th Century Anti-Catholics and Catholics in America*, 3.

45 Orestes Brownson, *The American Republic: Its Constitution, Tendencies, and Destiny* (Detroit, 1895), 192 and 212.

46 Noll, "The Bible and Slavery," 43–44.

47 John McKivigan, *The War against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Church* (Ithaca, NY, 1984), 20–21, 27, 31, and 143.

48 Cited in James Moorhead, "Social Reform and the Divided Conscience of Antebellum Protestantism," *Church History* 48 (December 1979), 424.

49 Ronald Walters, *The Antislavery Appeal: American Abolitionism after 1830* (New York, 1984), 39–41.

50 See Mark McGarvie, *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State* (DeKalb, IL, 2004). For discussion of tension between religion and slaveholding, see chapter 6, 131–151.

51 Genovese and Fox-Genovese, "Slaveholders and the Bible," 189.

52 Kurt Berends, " 'Wholesome Reading Purifies and Elevates the Man': The Religious Military Press in the Confederacy," in Miller, Stout, and Wilson, *Religion and the American Civil War*, 142–143.

53 Ibid., 145.

54 Fredrickson, "The Coming of the Lord," 121.

55 Ibid., 122.

56 Roy Basler, ed., *The Collected Works of Abraham Lincoln*, 13 vols. (New Brunswick, NJ, 1953), 13:333.

## الفصل الثالث

## إنجيل الثروة والإنجيل الاجتماعي: التحول الصناعي وصعود الشركات الأمريكية

1 See Hamlin Hill, ed., *Mark Twain: The Gilded Age and Later Novels* (New York, 2002).

2 The classical discussion of the Puritans' theological interpretation of wilderness is Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, MA, 1956).

3 For Jefferson's moral views of agriculture, see his 1785 letter to John Jay in Boyd et al., *The Papers of Thomas Jefferson*, 8:426–427.

4 For firsthand accounts of religious life among the Lowell girls, see Benita Eisler, ed., *The Lowell Offering: Writings of New England Mill Women, 1840–1845* (New York, 1977).

5 Hill, *Mark Twain*, 46, 66–67.

6 Ibid., 201–205.

7 Ibid., 206.

8 An engaging biography of Carnegie is Joseph Wall, *Andrew Carnegie* (Pittsburgh, 1989).

9 Andrew Carnegie, *The Gospel of Wealth and Other Timely Essays* (Garden City, NY, 1933), 3–4.

10 "Our Church-Erection Interests," *United Brethren Review* 5, no. 2 (April 1894): 179–180.

11 Russell H. Conwell, *Acres of Diamonds* (Old Tappan, NJ, 1960), 20–24.

12 Bruce Barton, *The Man Nobody Knows: A Discovery of the Real Jesus* (Indianapolis, 1925), 8–9.

13 For Rockefeller's attitudes toward organized labor, see Ron Chernow, Titan: *The Life of John D. Rockefeller, Sr.* (New York, 1998).

14 For relations between industry and regulation, see Mansel Blackford, "Businessmen and the Regulation of Railroads and Public Utilities in California during the Progressive Era," *Business History Review* 44 (Autumn 1970): 307–319.

15 George Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York, 1994), 4, 265.

16 Dwight Moody, *Heaven: Where It Is, Its Inhabitants, and How to Get There* (Chicago, 1995), 11.

17 This excerpt comes from Moody's sermon on the Ten Commandments. For the full text, see the Web site, http://www.fbinstitute.com/moody/The_TenCommandments_Text (accessed June 11, 2007).

18 Bruce Eversen, *God's Man for the Gilded Age: D. L. Moody and the Rise of Modern Mass Evangelism* (Oxford, 2003), 107.

19 Ibid., 3–4.

20 George Marsden, *Religion and American Culture* (Belmont, CA, 2001), 126.
21 Cited in James Findlay, "Moody, 'Gapmen,' and the Gospel: The Early Days of Moody Bible Institute," *Church History* 31 (September 1962): 324, 326.

22 Cited in William Ellis, *"Billy" Sunday: The Man and His Message* (n.p., 1914), 147.

23 Rebecca Edwards, *New Spirits: Americans in the Gilded Age, 1865– 1905* (New York, 2006), 180.

24 Marsden, *Religion and American Culture*, 166.

25 Albert Raboteau, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South* (Oxford, 1978), 128–129.

26 See Milton Sernett, ed., *Afro-American Religious History: A Documentary Witness* (Durham, NC, 1985), 239–240.

27 Edwards, *New Spirits*, 173.

28 Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York, 1918), 161.

29 Susan Curtis, *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture* (Baltimore, 1991), 139.

30 Elizabeth Burt, ed., *The Progressive Era: Primary Documents on Events from 1890 to 1914* (Westport, CT, 2004), 26-27.

31 Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, 110–111.

32 Ibid., 111.

33 Robert Wiebe, *The Search for Order, 1877–1920* (New York, 1967), 137.

34 Michael McGerr, *A Fierce Discontent: The Rise and Fall of the Progressive Movement in America, 1870–1920* (New York, 2003), 66.

35 Norman Risjord, *Populists and Progressives* (Lanham, MD, 2005), 14–15.

36 McGerr, *A Fierce Discontent*, 66.

37 Curtis, *Consuming Faith*, 157–161.

38 McGerr, *A Fierce Discontent*, 80.

39 See Noll, *America's God*.

40 Robert Crunden, *Ministers of Reform: The Progressives' Achievement in American Civilization, 1889–1920* (Urbana, IL, 1984), 8.

41 McGerr, *A Fierce Discontent*, 68.

42 Risjord, *Populists and Progressives*, 83.

43 Wiebe, *The Search for Order*, 137, 207.

## الفصل الرابع
## الإيمان والعلم: الجدل الحداثي الأصولي

1 While most scholars date the rise of historical fundamentalism in the United States in the early twentieth century, many recognize earlier expressions of fundamentalism. See, for example, Ernest Sandeen, "Fundamentalism and American Identity," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 387 (1970): 56–65.

2 Joel Carpenter, "Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929–1942," *Church History* 49 (March 1980): 64.

3 Bradley Longfield, *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates* (New York, 1991), 9–10.

4 Ibid., 11.

5 Robert Handy, "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period," in Noll, *Religion and American Politics*, 282.

6 For discussion of Christian realists, see Heather Warren, *Theologians of a New World Order: Rheinhold Niebuhr and the Christian Realists, 1920–1948* (New York, 1997).

7 See R. A. Torrey and Alan Dixon, eds., *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Grand Rapids, MI, 2003).

8 Ferenc Szasz, *The Divided Mind of Protestant America: 1880–1930* (Tuscaloosa, AL, 2002), 15–17.

9 Ibid., 17, 30–31.

10 Ibid., 34.

11 Ibid.

12 Ibid., 35.

13 Ibid., 36.

14 Ibid., 338–39.

15 See Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 259–261.

16 Ibid., 261–263.

17 Cited in Lambert, *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*, 160.

18 Cited in Benjamin Franklin, *The Autobiography and Other Writings*, ed. Kenneth Silverman (New York, 1986), 255.

19 Marsden, *The Soul of the American University*, 265.

20 Ibid., 268 and 272.

21 Ibid., 4–5.

22 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925* (New York, 1980), 242 n. 20.

23 Ibid., 17.

24 See Robert Cherny, *A Righteous Cause: The Life of William Jennings Bryan* (Norman, OK, 1994).

25 For a biography that captures Bryan's spirituality, see Michael Kazin, *A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan* (New York, 2006).

26 For a recent account of the Dayton trial, see Edward Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* (Cambridge, MA, 1998).

27 See Marsden, *Fundamentalism and American Culture, 184–187;* see also Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, 117–118.

28 Szasz, *The Divided Mind of Protestant America*, 119; and Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 187.

29 *New York Times*, July 22, 1925.

30 Mark A. Noll, "Science, Theology, and Society: From Cotton Mather to William Jennings Bryan," in *Evangelicals and Science in Historical Perspective*, ed. David Livingstone, D. G. Hart, and Mark Noll (New York, 1999), 99.

31 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 11.

32 Ibid., 100.

33 James Hutson, ed., *The Founders on Religion: A Book of Quotations* (Princeton, 2005), 190–191.

34 Cited in Marsden, *Religion and American Culture*, 205.

## الفصل الخامس
## الليبرالية الدينية والسياسية:
## صعود الحكومة الكبيرة منذ عهد الصفقة الجديدة إلى الحرب الباردة

1 Wuthnow, *Restructuring of American Religion*.

2 See U.S. Bureau of Economic Analysis, May 26, 2005, at the agency's Web site, www.bea.gov (accessed January 8, 2007).

3 While secularization theory has come under attack in recent years, it continues to have defenders. See Frank Lechner, "The Case against Secularization: A Rebuttal," *Social Forces 69* (June 1991): 1103–1119; Gerald Marwell and N. J. Demerath, III, "Secularization by Any Other Name," *American Sociological Review 68* (April 2003): 314–316. Proponents of the secularization theory point out that secularization is not just the decline of religion in a society but the decline of religious authority in society. See Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," *Social Forces 72* (March 1994): 749–774.

4 Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776- 1990: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick, NJ, 1992), 17–21.

5 For a view of NAE history as presented by the organization today, see its Web site at http://www.nae.net/index.cfm?FUSEACTION=nae.history (accessed June 11, 2007).

6 See Henry Pratt, "The Growth of Political Action in the National Council of Churches," *Review of Politics* 34 (July 1972): 323–341.

7 http://mb-soft.com/believe/txn/liberali.htm (accessed June 11, 2007).

8 *Christian Century*, January 4, 1933, 34.

9 *Catholic Action*, Social Action Number, June 1938.

10 Coolidge's Puritan heritage is captured in William Allen White, *A Puritan in Babylon: The Story of Calvin Coolidge* (1946; Phoenix, AZ, 2001).

11 Samuel Rosenman, ed., *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt*, 13 vols. (New York, 1950), 8:1.

12 Quotations taken from "Harry Truman Speaks," compiled by Raymond Geselbracht and posted on the Truman Presidential Museum and Library Web site, http://www.trumanlibrary.org/speaks.html (accessed June 11, 2007).

13 Robert Alley, ed., *The Constitution and Religion: Leading Supreme Court Cases on Church and State* (New York, 1999), 47, 54, and 59.

14 Ibid., 82–85, 165, 171, and 179.

15 See Warren, *Theologians of a New World Order.*

16 Philip Goff, " 'We Have Heard the Joyful Sound': Charles E. Fuller's Radio Broadcast and the Rise of Modern Evangelicalism," in *Embodying the Spirit: New Perspectives on North American Revivalism*, ed. Michael McClymond (Baltimore, 2004), 148–150.

17 Ibid., 150.

18 Ibid., 152–153.

19 Ibid., 153.

20 Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (New York, 1987), 150–151, 164–165.

21 See William G. McLoughlon, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York, 1959), 79 ff., 225, 489.

22 The statement is found on the World Council of Churches Web site, http://wcc-coe.org/who/histor-e.html (accessed June 11, 2007).

23 See http://www.bwanet.org (accessed June 11, 2007).

24 Benton Johnson, "Theology and the Position of Pastors on Public Issues," *American Sociological Review 32* (June 1967): 439.

25 Wald, *Religion and Politics in the United States*, 151–153.

26 Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 335–337.

27 Cited in Finke and Stark, *The Churching of America*, 201.

28 Paul Boyer, *By the Bomb's Early Light: American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age* (New York, 1985), 183–184.

29 Ibid., 211–212.

30 Ibid., 211–218.

31 Ibid., 202–203.

32 Ibid., 219.

33 Marsden, R*eligion and American Culture*, 220 and 226–227.

34 For discussion of the "religion" of America, see Marvin Frankel, *Faith and Freedom: Religious Liberty in America* (New York, 1994), 42.

35 John F. Kennedy, "Address to the Ministers of Houston," in *The Annals of America*, 18 vols. (Chicago, 1968), 17:589–59.

36 See Marsden. *Religion and American Culture*, 224–225.

37 Ibid., 238.

## الفصل السادس
## الحقوق المدنية بوصفها حركة دينية: نقل السياسة إلى الشوارع

1 Politics out-of-doors has a long tradition in Anglo-American history and has provided a forum for the disaffected to voice grievances when institutional channels are either unavailable or unresponsive. For a discussion and case study, see Carl Prince, "The Great 'Riot Year': Jacksonian Democracy and Patterns of Violence in 1834," *Journal of the Early Republic* 5 (Spring 1985): 1–19.

2 See Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*. In particular, see discussion of black churches and black culture, 173–200.

3 Cited in Sernett, *Afro-American Religious History*, 431

4 Cited in Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 362.

5 Cited in Sernett, *Afro-American Religious History*, 434–435.

6 Cited in Lambert, *Inventing the "Great Awakening"*, 142.

7 W.E.B. DuBois, "Of the Faith of the Fathers," in Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 313–314.

8 Ibid., 310–319.

9 Benjamin Mays and Joseph Nicholson, "The Genius of the Negro Church," in Allitt, *Major Problems in American Religious History*, 338–340.

10 Ibid., 340–343.

11 Robert Miller, "The Attitudes of American Protestantism toward the Negro, 1919–1939," *Journal of Negro History* 41, no. 3 (July 1956): 215–217.

12 Cited in Sernett, *Afro-American Religious History*, 441.

13 For the story of Jordan's activism, see Dallas Lee, *The Cotton Patch Evidence: The Story of Clarence Jordan and the Koinonia Farm Experiment* (San Francisco, 1971).

14 *Christian Century*, June 21, 1928, 785. Italics found in the source.

15 Miller, "The Attitudes of American Protestantism toward the Negro, 1919–1939," 218–220.

16 Cited in Paul Harvey, *Freedom's Coming: Religious Culture and the Shaping of the South from the Civil War through the Civil Rights Era* (Chapel Hill, NC, 2005), 169.

17 Ibid., 169.

18 Ibid., 170.

19 Ibid., 170–171.

20 Ibid., 171–175.

21 Cited in Beth Schweiger and Donald Mathews, eds., *Religion in the American South: Protestants and Others in History and Culture* (Chapel Hill, NC, 2004), 319.

22 Harvey, *Freedom's Coming*, 178–179.

23 Ibid., 192.

24 Gayraud Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism* (Garden City, NY, 1972), 231.

25 Ibid., 263–265.

26 Sernett, *Afro-American Religious History*, 413.

27 See Frank Hale, ed., *The Cry for Freedom: An Anthology of the Best That Has Been Written on Civil Rights since 1954* (New York, 1969), 248–250.

28 Benjamin Muse, *The American Negro Revolution: From Nonviolence to Black Power, 1963–1967* (Bloomington, IN, 1968), 51.

29 Ibid., 48–52.

30 See John Lee Eighmy and Samuel Hill, *Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists* (Knoxville, TN, 1987).

31 Schweiger and Mathews, *Religion in the American South*, 285.

32 Sernett, *Afro-American Religious History*, 477–479.

33 The Southern Christian Leadership Conference, *The SCLC Story in Words and Pictures* (Atlanta, 1964), 50–51.

## الفصل السابع
## صعود اليمين المتدين: ثورة ريغان و«الغالبية الأخلاقية»

1 http://www.trbc.org/new/falwellsermons.php (accessed June 11, 2007).

2 For the Pew report published August 30, 2005, see the Pew Forum on Religion and Public Life Web site, http://pewforum.org/docs (accessed June 11, 2007).

3 Glenn Utter and John Storey, *The Religious Right: A Reference Handbook* (Santa Barbara, CA, 1995), 86–91.

4 Ibid., 94, 102.

5 Jim Wallis, God's Politics: *Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (New York, 2005), 3–4.

6 Alley, *The Constitution and Religion*, 171–176

7 See the Moral Majority Coalition's time line at http://www.moralmajority.us/index.php?option=com_content&task=view&id= 5&Itemid=29 (accessed June 11, 2007).

8 Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton, 2000), x – xi.

9 Marsden, *Religion and American Culture*, 272.

10 Ibid., 48—249.

11 Ibid., 249—250.

12 Ibid., 252—259.

13 Wald, *Religion and Politics in the United States*, 205—206.
14 Ibid., 206.

15 Ibid., 206—207.

16 Ibid., 208.

17 William Martin, *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right* (New York, i996), 168—169.

18 Ibid., 169—170.

19 Ibid., 170—172.

20 Wald, *Religion and Politics in the United States*, 203.

21 Martin, *With God on Our Side*, 173-174.

22 Ibid., 173.

23 Ibid., 178.

24 Ibid., 189.

25 Cited in ibid., 175.

26 David Bromley and Anson Shupe, *New Christian Politics* (Macon,GA, 1984), 35.

27 Hutson, *The Founders on Religion*, ix-x.

28 *Washington Post*, March 22, 2006.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 *Progressive*, March 17, 2004.

32 See *Time* On-Line Edition at http://www.time.com/time/columnist/ klein/ article/0,9565,1154170,00.html, posted January 28, 2006 (accessed June ii, 2007).

33 Alley, *The Constitution and Religion*, 232, 392.

34 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 130—131.

35 Justin Watson, *The Christian Coalition: Dreams of Restoration, Demands for Recognition* (New York, 1997), 3.

36 Kramnick and Moore, *The Godless Constitution*, 20.

37 The letter is posted on the Web site of the National Center for Public Policy Research; see http://www.nationalcenter.org/Weyrich299.html (accessed June11, 2007).

38 For a review of the book, see *Christian Century*, May 19, 1999. Cal Thomas and Ed Dobson, *Blinded by Might: Can the Religious Right Change America?* (Grand Rapids, MI, 1999).

39 *New York Times*, July 30, 2006. Boyd has published his thoughts on religion and politics in *The Myth of a Christian Nation: How the Quest for Political Power Is Destroying the Church* (Grand Rapids, MI, 2006).

40 *Washington Post*, September 28, 2006. Danforth's book is Faith and Politics: How the *"Moral Values" Debate Divides America and How to Move Forward Together* (New York, 2006).

41 *Washington Post*, November 6, 2006.

42 *Washington Times*, November 24, 2006.

43 Utter and Storey, *The Religious Right*, 105.

44 Linda Kintz and Julia Lesage, eds., *Media, Culture, and the Religious Right* (Minneapolis, 1998), 295—307.

45 Anne Loveland and Otis Wheeler, *From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History* (Columbia, MO, 2003), 114—131.

46 See Amy Astell, ed., *Unraveling the Right: The New Conservatism in American Thought and Politics* (Boulder, CO, 1998), 228.

47 Wald, *Religion and Politics in the United States*, 235—239.

## الفصل الثامن
## عودة ظهور اليسار المتدين:
## الحرب الثقافية الأمريكية في مطلع القرن الواحد والعشرين

1 Michael Lerner, *The Left Hand of God: Taking Back Our Country from the Religious Right* (San Francisco, 2006), 40.

2 *Washington Post*, May 20, 2006.

3 See http://pewforum.org/docs/index.php?DocID=153; survey results posted on August 24, 2006 (accessed June 11, 2007).

4 http://www.slate.com/id/2139365/ (accessed June 11, 2007).

5 Lerner, *The Left Hand of God*, 50.

6 Ibid., 6-8.

7 Ibid., 3-4.

8 Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (New York, 2006), 182-184.

9 See May 1, 2006, posting, "The Religious 'Left' Reasserts Itself," http://www.religionlink.org/tip_060501.php (accessed June 11, 2007).

10 For the core vision of the Network of Spiritual Progressives, visit http://www.spiritualprogressives.org/ (accessed June 11, 2007).

11 For the Spiritual Covenant with America, see http://www.spiritualprogressives.org/ (accessed June 11, 2007).

12 Posted at http://mediamatters.org/items/200504280002 (accessed June 11, 2007), a Web site that monitors "misinformation" in the conservative media.

13 *National Liberty Journal*, July 28, 2005.

14 *Washington Post*, May21, 2005.

15 Ibid.

16 *Washington Times*, June 23, 2005.

17 *American Family Association Journal*, February 2007. For the online version, see http://www.afajournal.org/2007/february/0207religious _left.asp (accessed June 11, 2007).

18 *Washington Post*, November 26, 2006.

19 Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York, 2007); see especially 253-277.

20 Robert Wuthnow and John H. Evans, eds., *The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism* (Berkeley, CA, 2002), 3.

21 Laura Olson, "Mainline Protestant Washington Offices and the Political Lives of Clergy," in Wuthnow and Evans, *The Quiet Hand of God*, 54-55.

22 Ibid., 55-56.

23 Wuthnow and Evans, *The Quiet Hand of God*, 2-3.

24 *Christian Century*, September 21, 2004.

25 For the history of Riverside as a bastion of Christian liberalism, see Peter Paris, John Cook, James Hudnut-Beumler, and Lawrence Mamiya, eds., *The History of the Riverside Church in the City of New York* (New York, 2004).

26 *Christian Century*, September 21, 2004.

27 *Chicago Tribune*, June 28, 2006. Also see CNN.com, "Obama to Democrats: Woo Evangelicals," June 28, 2006 (accessed June 11, 2007).

28 *Weekly Standard*, December 13, 2006.

29 Ibid.

30 *National Review*, June 2, 2006.

31 *Los Angeles Times*, June 10, 2007.

32 *New York Times*, May 19, 2006.

33 Ibid.

34 Lerner, *The Left Hand of God*, 3-4, 127.

35 *New York Times*, November 17, 2004.

36 Ibid.

37 For transcript of Galston's analysis, see http://pewforum.org/events/index.php?EventID=115 (accessed June 11, 2007).

38 *New York Times*, November 17, 2004.

39 Lerner, *The Left Hand of God*, 5.

40 Steven Hill, "Divided We Stand: The Polarizing of American Politics," *National Civic Review*, January 31, 2006.

41 See http://pewforum.org/docs/index.php?DocID=i53; survey results posted on August 24, 2006 (accessed June 11, 2007).

42 Garry Wills, "Christ among the Partisans," *New York Times*, April 9, 2006.